

سلسلة قراءة في الفكر الحضاري
لأعلام الأمة (٢)



التحول المعرفي والتغيير الحضاري



تحرير
أ.د/ نادية مصطفى
أ.د/ سيف عبد الفتاح
ماجدة إبراهيم



سلسلة قراءة في الفكر الحضاري
لأعلام الأمة (٢)

التحول المعرفي والتغيير الحضاري

قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل

تحرير
أ.د/ نادية مصطفى
أ.د/ سيف عبد الفتاح
ماجدة إبراهيم

دار البشير

Design by: Sawaby
01006962451


دار البشير للثقافة والعلوم
0167467492 - 0162836461
dar_elbasheer@yahoo.com
darelbasheer@hotmail.com



١٣ ميدان التحرير القاهرة
هاتف وفاكس: ٢٥٧٧٩٧٦٥ ٠٢
www.ccps-egypt.com
cenciv@yahoo.com

مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
www.hewaronline.net
تليفون: ٢٥٧٠٣٧٦٩-٣٧٧٦٨٢٤٨





سلسلة "قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة"

(2)

التحول المعرفي والتغيير الحضاري

قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل

تحرير:

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

ماجدة إبراهيم

دار البشير
للثقافة والعلوم









اسم الكتـــــاب: التحول المعرفي والتغير الحضاري

التـــــأليف: أ.د.نادية محمود مصطفي

الصف التصويري: الندي للتجهيزات الفنية

عدد الصفحـــات: 556

عـــدد الطبعات: (الطبعة الأولى 2011)

التوزيع النشـــر : دار البشير للثقافة والعلوم

مصر

تليفون : 01062836461-01067467492

darelbasheer@hotmail.com

dar_elbasheer@yahoo.com

مركز الحضارة للدراسات السياسية

13ميدان التحرير، التحرير ،

القاهرة -ج.م.ع .

هاتف وفاكس : 25779765 (02)

www.ccps-egypt.com

cenciv@ yahoo.com

الإيداع القانوني : 2012/21916

الترقيـــم الدولي : I.S.B.N.978/977/278/414/0

1432 هـ

2011 م



إختـاه

(رثاء د. منى أبو الفضل، رحمها الله)

أ.محيي الدين عطية

كَـمْ كُنْتِ يا ابْنةَ أَهْلِ الفضْلِ رَيْحانا

خَضَّـرْت بالقلـم المعْطَـــاء بُسْتانَا

مِيـــراثُ فِكــْرك يَشْدو في مَعاهِـدِنَا

يُنْـــدي مسَامِعَنَـــا، شِيبـــاً وَشُبَـــانَا

خَلَّقْت جيلاً يَجُـوبُ الأَرْضَ مُفْتَخِراً

بالسَّير فـي دَرْبـك الوَضّاء عِرْفـانَا

كنـــت المنى، والمنـى اسم وملحمة

أبدعـت منـها - بفـضـل الله - ألحـــانا

كم كـنت بالقلـم المجـداف مُبْحِـرةً

فَلْتَهْنَــئي قَـــدْ بَلَغْـتِ اليَـوْمَ شُطـآنَا

إن زَيَّنَتْــك طِـوالَ العُمْـر أَوْسِمَـــةٌ

فاليــومَ نَحْمــلُ مِـنْ ذِكـراكِ نيشـانَا

أختـاه نـدعـو لعـل الـله يـجـمـعـنـا

فـي جَنَّـةِ الخُـلْـدِ تكريما وإحســـانا



د. منى أبو الفضل

يا صاحبة رحلة عمرٍ من العطاء
والتجرد صدق فيك قول ابن عبد ربه:

" يا أطيب الناس روحاً ضمه بدنٌ ...
استودع الله ذاك الروح والبدنا "

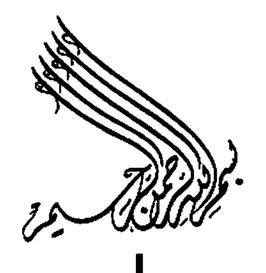
إهداء:
د. نادية أبو غازي

المشاركون

(ترتيب ألفبائي)

د. إبراهيم البيومي غانم	أ. فاطمة حافظ
أ.إبراهيم عمر أبوالفضل	أ.ماجدة إبراهيم
د. السيد عمر	د.محمد صَفّار
د. أماني صالح	د.محمد هيثم الخياط
أ. أميرة أبو سمرة	د.محمود الحفناوي
د. باكينام الشرقاوي	أ.محيي الدين عطية
د. رحاب الشريف	أ. مدحت ماهر
د. رفعت العوضي	أ. منال يحيى
د.سيف الدين عبد الفتاح	د. ناجية عبد المغني
أ. شيماء بهاء الدين	د.نادية أبو غازي
د.طه جابر العلواني	د. نادية مصطفى
د.علا أبو زيد	د.هدى أبو الفضل
د.علي ليلة	أ.هند مصطفى

أ.ياسمين زين العابدين



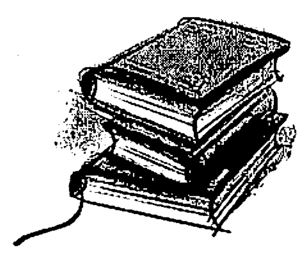
سلسلة "قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة" (2)

التحول المعرفي والتغيير الحضاري

قــراءة في منظومـة فكر منى أبو الفضل

المحتويـــات

المقدمة العامة للسلسة



لسائر الأمم تكويناتها التي تنهض على أعمدة من عوالم أفكارها، ومؤسساتها، ونظمها، ومواردها،... وعلى رأس كل ذلك عالم أشخاصها. فالإنسان هو نواة الجماعة والأمة، والأمم برجالها وأعلامها الذين يفكرون بحزم ويعملون بعزم ويقودون الناس إلى ما فيه صلاحهم.

إن قيام الأمة والحضارة على كواهل الجماهير وسواعد القواعد العريضة، لا ينفي بحال الأهمية الخاصة للنخب والأعلام الذين يضطلعون بريادة النهوض ودفع عجلاته قدمًا.

ولقد حظيت الأمة العربية والإسلامية، وفي قلبها مصر، عبر تاريخها، بقوافل من الأعلام والقادة في مختلف المجالات والميادين، واستقبلت جهادهم وجهودهم بكل الفخر والاعتزاز، وأوسعت لهم سبل البناء والنماء. ولقد حفظت لنا سجلات الإصلاح والتغيير والتأثير أسماء لا حصر لها، وأعمالاً وإنجازات من الضروري إجالة النظر فيها كل حين، والاستفادة من آليات تحقيقها، وسير أصحابها.

وإذا كان أعلام التراث والتاريخ يحوزون قصب السبق في الاهتمام والتعريف بهم وبأعمالهم، فإن لأعلام الأمة المحدثين والمعاصرين مزية القرب الزمني وملامسة واقعنا الراهن بكل تعقيداته وإشكالاته الحضارية. إن الوقوف على عطاءات أعلام الأمة المعاصرين والكشف عن إسهاماتهم الفكرية والعلمية يحقق العديد من الفوائد؛ من أهمها: مواصلة زرع الأمل في النفوس بأن هذه الأمة لم تزل ولودًا ومعطاءة، وأنها لم تزل تقدم نماذج للنبوغ والبذل بلا انقطاع، وكذلك توعية الأجيال من المثقفين وطلبة العلم والباحثين بجهود الرواد وحثّهم على المراكمة والبناء عليها، ومنها أيضًا فتح المجال أمام تفعيلات وتطبيقات لما يؤسس له الأعلام الروّاد في حقول المعرفة والفكر المتنوعة .

من هنا تأتي أهمية هذه السلسلة التي بدأها مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات – وبالتعاون مع جهات ومراكز أخرى(*) – لعقد عدد من الندوات الفكرية والعلمية، التي تستعرض كل واحدة منها العطاء الفكري لواحد أو واحدة من أعلام الأمة المساهمين في التأسيس العلمي والفكري للنهوض الحضاري. ولقد كانت ندوة العطاء الفكري للمفكر الكبير الراحل الدكتور عبد الوهاب المسيري: **"المسيرى الإنسان"** (نوفمبر 2008م) باكورة هذا الخط؛ عرفانًا بفضله ومكانه من حركة المعرفة ومسيرة التنوير الحضاري، وإنارة لجوانب من مشروعه الفكري والنهوضي العظيم. تبعتها ندوة **"قراءة في منظومة العطاء الفكري للدكتورة منى أبو الفضل"** (مارس 2009م)، ثم ندوة **" قراءة في فكر السيد ياسين"** (مارس 2010م). هذا، ويأمل مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات أن يستكمل مشروع هذه السلسلة.

مركز الدراسات
الحضارية وحوار الثقافات

❧❧◊☙☙

(*) حيث يحرص المركز على التعاون مع عدة جهات: عقدت ندوة المسيرى الإنسان بالتعاون مع معهد الدراسات المعرفية، وندوة قراءة في منظومة العطاء الفكري للدكتورة منى أبو الفضل بالتعاون مع مركز الحضارة للدراسات السياسية، وندوة قراءة في فكر السيد ياسين الأستاذ السيد ياسين بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة.

مقدمة التحرير

هذا عمل غير تقليدي، في موضوع غير تقليدي، وعن مفكر غير تقليدي، ويخرج في ظروف غير تقليدية؛ فأبعاد التغيير المعرفي والحضاري في فكر قامة علمية في قدر العالمة الموسوعية الإنسانة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل كموضوع، وعندما تقوم عليه جماعة علمية من زملائها وتلامذتها احتفاءً بذكراها وتعريفًا ونشرًا لجهودها وإسهاماتها لتصل الأجيال الجديدة، وفي ظروف ثورة 25 يناير وثورات الربيع العربي التي رفعت لواء التحول والتغيير لتلقي الضوء على فكر وعطاء واحدة من الرواد الذين غرسوا بذور التغيير والتحول بأبعاده المعرفية والحضارية من أجل مصر والأمة والعالم، كلها أمور غير تقليدية تكوّن هذا العمل غير التقليدي بكل المقاييس.

تشتمل دفتي هذا الكتاب على أعمال ندوة علمية عقدها كل من: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة في الفترة 15- 16 مارس 2009م، تحت عنوان: **"قراءة في منظومة العطاء الفكري للدكتورة منى أبو الفضل"**.

كندوة ضمن سلسلة ندوات **"قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة"** التي سبق التعريف بها في المقدمة العامة للسلسلة.

إن أعمال الندوة ثم الكتاب يأتيان إشادة وتقديرًا لدور عالمة قدمت نموذجًا للمرأة التي أسهمت بدورها في التغيير كفيلسوفة ومفكرة عملت دون ضجيج ودون أضواء إعلامية أو سياسية لتقدم درسًا في إنكار الذات وفي معنى العالِم ودوره في محيط أمته وتقديمه القدوة ليس فقط لأجيال من الأكاديميين والعلماء من بعده، بل ولكل من يتسنى له الزود من علمه وفكره. فلقد انتدبت منى أبو الفضل نفسها لخدمة قضايا أمتها، ذلك الكيان الحضاري الذي ما فتأت تفتخر بانتمائها له عقيدة وفكرًا وحياة.

ولم يكن انتماؤها للأمة الإسلامية منفصلاً عن انتمائها العروبي والمصري، بل كانت

دائمة الوصل بينهم وفق نموذجها المعرفي التوحيدي المنفتح والناقد والمقارن للنماذج المعرفية الأخرى، والذي يرى أن الأمة الإسلامية **"الأمة القطب"** يتجلى نموذجها في مصر الوطن الأم. ولعل نموذج الثورة المصرية 2011 (**كنموذج توافقي تعددي تعارفي سلمي منفتح على العالم**) يمثل تجسيدًا للمخزون الحضاري في الأمة الإسلامية، التي طالما آمنت منى أبو الفضل بوجوده واستمراره واستعداده للظهور مهما كانت وطأة ما يعانيه الوطن وتعانيه الأمة من أمراض. وسيظل عطاء منى أبو الفضل هاديًا لمواجهة آفات المرحلة الانتقالية التي تمر بها الثورة؛ فلطالما نبهت إلى ضرورة العطاء والإتقان والإجادة والصبر وصولاً إلى الهدف.

ومن ثم فإن نشر هذا الكتاب الآن بعد مرور ثلاثة أعوام من وفاتها (27 سبتمبر 2008)، وبعد عامين من عقد الندوة التي تدارست منظومة فكرها، لهو أقل تحية لمنى أبو الفضل منا ومن كل من عاصرها ومن يتربى علميًا ومعرفيًا على فكرها كأحد أهم رواد منظور حضاري لواقع الأمة وواقع الإنسانية المعاصر.

ويأتي الشكل الإخراجي لهذا الكتاب كما أحبت وأعدت منى أبو الفضل نفسها؛ فحين كانت تسابق منى أبو الفضل المرض لتخرج كتابًا تذكاريًا عن عطاء وإنسانية والدتها الدكتورة زهيرة عابدين (**أم الأطباء المصريين**) -رحمهما الله- أعدتْ كتابًا فريدًا من نوعه ومحتواه يجمع بين: العطاء الفكري والعطاء الإنساني والشهادات الحية والصور التذكارية للأم والرائدة زهيرة عابدين. وها نحن نقتفي أثر **"أم الفضل"** منى أبو الفضل ونخرج هذا الكتاب جامعًا بين الجانب الأكاديمي الفكري بالقراءة في إسهاماتها الرائدة والمتجددة، والجانب الإنساني لهذه العالمة الفذة من شهادات حية عن منى أبو الفضل العالمة الإنسانة والنموذج أمتعتنا بها مجموعة من أصدقائها وزملائها وتلامذتها ممن توفر لهم حضور الندوة أو ممن سجلوا شهاداتهم عنها في مرثيات مكتوبة، والجانب التوثيقي للمتاح من أعمالها ومن ألبوم ذكرياتها. هكذا كانت منى أبو الفضل: عالمة إنسانة مسلمة تجسد عبر مشوارها العلمي والحياتي قيمَ ومعاني العلم والصبر والصداقة والعطاء والتفاعل البناء...

رحمها الله رحمة واسعة ورحم جميع علماء الوطن والأمة ورزقنا الزود من عطائهم... آمين.

مركز الحضارة للدراسات السياسية

ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات



الجلسة الافتتاحية



كلمة مدير برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (*)

د.نادية مصطفى (**)

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وأهلاً بكم، وتحية خاصة مني خلال هذه الجلسة لمن حضر من أسرة الدكتورة منى أبو الفضل، وتحية أخص إلى الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني أستاذنا جميعًا والرئيس السابق للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيس جامعة قرطبة (العلوم الإسلامية والاجتماعية سابقًا) بفرجينيا، وزوج الدكتورة منى.

كما أُحيي مَنْ أرى في القاعة من زهرات وتلميذات الدكتورة منى أبو الفضل.

نحن نجتمع اليوم في هذه الندوة التي يحمل عنوانها اسم الدكتورة منى أبو الفضل إحدى أستاذات هذه الكلية العظيمة التي نفخر جميعًا بالانتماء إليها، وهي ليست ندوة تأبين، أو مجرد احتفاء بشخص؛ ولكن هي ندوة لاستدعاء فكر وفكرة ورمز، ولنقدم تذكرةً ودعوةً. فهي ندوة علمية لفكر عالمة إنسانة ونواة لمدرسةٍ وتيارٍ معرفي أسهم في التدريس والبحث في هذه الكلية (التي هي ساحة للتفاعل بين التيارات والمدارس النظرية والفكرية المتنوعة) لأكثر من أربعة عقود.

في ندوتنا هذه نتمثل نموذجًا من نماذج تقليد علمي يتم داخل وخارج قسم العلوم السياسية والكلية؛ حيث عُقدت ندوات احتفاء بأساتذة أجلاء من أساتذة هذه الكلية ومن خارجها. وأذكر على سبيل المثال وليس الحصر: ندوة تراث الدكتور حامد ربيع في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، أيضًا لجنة السياسة في المجلس الأعلى للثقافة كرّمت دكتور "فتح الله الخطيب"، ودكتور "عبد الملك عودة"، والشهر المقبل أيضًا سيتم بمشيئة الله تكريم الدكتور "سمعان بطرس فرج الله"، كذلك فإن لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة كرَّمت الدكتور "المسيري" ودكتور "أنور عبد الملك".

(*) تحول البرنامج إلى "مركز" بموجب القرار الصادر من جامعة القاهرة بتاريخ 11 يونيو 2009 .

(**) تولت د.نادية مصطفى رئاسة قسم العلوم السياسية بالكلية في مارس 2010 وانتقلت إدارة مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات إلى د.باكينام الشرقاوي في سبتمبر 2010.

فضلاً عن أن هذا الأمر بمثابة تقليد دولي معروف كتذكرة بتقاليد ومدارس علمية وليس مجرد التذكرة بأشخاص، بالرغم من أهمية الجانب الشخصي والإنساني.

وأذكر على سبيل المثال وليس الحصر مؤسس المدرسة البريطانية للعلاقات الدولية/ المدرسة الحديثة في العلاقات الدولية **"مارتن ويت"** "Martin Wight"، الذي استدعى وظل يستدعي القيم والدين والثقافة والحضارة في دراسة العلاقات الدولية، في وقتٍ غلبت وطغت فيه المدرسة الوضعية الإمبريقية الأمريكية على تقاليد علم السياسة بصفة عامة والعلاقات الدولية بصفة خاصة.

إذن هناك تقليد بأن تُعقد ندوات في فكر علماء أسسوا مدارس وكانوا نواة لتيارات ومدارس فكرية ونظرية ومعرفية مختلفة، وهذا تقليد يجب تشجيعه في دوائرنا الأكاديمية المصرية والعربية والإسلامية؛ إذ يقتصر هذا التقليد في وضعه الحالي على الاحتفاء بالأشخاص فقط كأشخاص وليس بما قدموه وما مثّلوه...

وهذا التقليد يجب أن نهتم به لعدة اعتبارات: فنحن في حاجة ملحة لبيان ما نحققه في دائرتنا المصرية والعربية والإسلامية من تراكم في إنتاج العلم؛ حيث إن إنتاج العلم الحديث يبدو كإنتاجٍ غربيٍ مستورد فقط، في حين أننا في هذه الدائرة ننتج علمًا، وليس مجرد مواقف فكرية وسياسية قد تظهر وتُنشر على ساحات الحركة والتليفزيون والصحافة، فإنتاج العلم موجود ولكن لا يُسلَّط عليه الضوء، كما أنه ليس متراكمًا أو متجمع الخيوط حتى نستطيع أن نحقق به اختراقًا وتراكمًا على صعيد العلم في مستواه العالمي.

وقد عكف برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات كثيرًا على دراسة كيفية تفعيل هذه الفكرة، وكيفية تنفيذها، ووضع خطة لدراسة أعلام ورموز مصرية وعربية وإسلامية وعالمية، وذلك في نطاق مشروع **"قراءة في الفكر الحضاري لأعلام ورموز"** -كما قلت- قومية ووطنية وعالمية؛ لبيان كيف أن مفهوم الحضاري -وهو مناط اهتمام البرنامج في بحثه في علم السياسة- واسعٌ وممتد، ويعكس خبرات وتقاليد متعددة ومرجعيات متنوعة.

إذ اشتركت جميع هذه الرموز في الخروج من الأسر الضيق للوضعية والمادية إلى نطاق آخر أرحب خاص بالإنسان وما يرتبط به من دينٍ وثقافة وأخلاق وتاريخ في تفاعل هذه العناصر جميعها وليس بانفصال عما هو مادي مثل السياسة والاقتصاد، وعلى نحوٍ يُوَلِّد الآن إعادة تعريف العديد من المجالات مثل مجال علم السياسة، وهذا من داخل التقاليد الغربية ذاتها التي أرست التقاليد الوضعية والإمبريقية.

وقد كانت **"منى أبو الفضل"** رائدة في هذا المجال، وحين أقول **"منى أبو الفضل"** فإنني أقولها بقلبي وأقصد بها الإنسانة أكثر من الأستاذة والمعلمة لنا جميعًا؛ حيث كانت دائمًا بمثابة المعلم والأستاذ الحريص على التواصل الإنساني مع جميع من حولها. وكان اسمها وسيظل على قائمة أسماء من اعتزمنا الاقتراب منهم وأعطينا لهم الأولوية من حيث نشر وتفعيل إنتاجهم وتراثهم العلمي.

وعدا ما يتصل بفقداننا "منى أبو الفضل" بعد كفاحٍ مرير مع المرض، فلقد كان هناك أكثر من قيمة وراء إعطاء البرنامج أولوية لتناوُل أعمالها خلال هذه الندوة بعد أن تناولت الكلية أعمال كل من الأستاذ الدكتور حامد ربيع والأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري. وأستطيع أن ألخص هذه القيم والاعتبارات التي دفعت للبدء بتناول أفكار **د.منى أبو الفضل في الآتي:**

أولاً: رد الاعتبار لقيمة الأستاذ العالم المعلم المنتج للجديد في العلم بعيدًا عن الأضواء، وإن كنتُ أعتقد أن من يحضر اليوم يعرف من هي منى أبو الفضل، ولكن ربما يسأل سائلٌ من عامة المثقفين والمتعلمين: من هي منى أبو الفضل؟ حيث لم يسمع عنها أو يراها أو يقرأ لها في صحيفة أو برنامج تليفزيوني أو كحاصلة على جائزة من الجوائز التي تُوزَّع بلا حساب، أو متحدثة عن نفسها في مذكرات أو كتبِ لخبرات، أو ناشرة في دورياتٍ عربية أو دور نشر عربية لأعمالٍ عديدة منها الجديد ومنها المكرر.

نعم، لم تكن منى أبو الفضل كل هذا، ولكنها كانت تنتج علمًا وذلك من فترة طويلة، إلا أنه –ومما قد يكون مبعثًا للأسف- قد تم نشر معظمه في الخارج وباللغة الإنجليزية، وإن ظهر خلال السنوات الخمس الأخيرة بعضٌ من هذا الإنتاج مما كتبته منى أبو الفضل أو شاركت فيه باللغة العربية، وكان جانبًا منه بالتعاون مع برنامج

الدراسات الحضارية الذي كانت مستشارة له وعضوة في هيئته الاستشارية، وكذلك مع مركز الحضارة للدراسات السياسية، فضلاً بالطبع عن جهودها في جمعية دراسات المرأة والحضارة.

وفي المقابل، فقد كانت منى أبو الفضل تقوم بالتعليم والتدريس بدرجة أكبر، فكان هذا هو شاغلها حيث التفاعل مع من تدرس لهم إذ تعطى لهم وتأخذ منهم.

ثانيًا: اختلاف الذاتية والخصوصية الحضارية التي أرست أسسها منى أبو الفضل في شكلٍ علمي منظم، عن الذاتية والخصوصية الحضارية التي يُدافع عنها البعض الآن ويدعو إليها؛ فلم يكن الأمر عندها مجرد حماس وانفعال فقط، ولكن كان الأهم هو كيفية تحويلها إلى منهاجية علمية منظمة تحقق تراكمًا في العلم وتُضيف إنتاجًا جديدًا في إطاره.

لذا، فإن دكتورة منى أبو الفضل ومن قبلها دكتور حامد ربيع ومن بعدهما جيلٌ من الباحثين على رأسهم دكتور سيف عبد الفتاح، وأنا أتحدث هنا عن مدرسة في العلوم السياسية مع كامل تقديري لجهودٍ أخرى لمدارس مختلفة خارج هذا التخصص، هؤلاء جميعًا اجتهدوا في أن يوضحوا أن الدراسات الإسلامية هي دراسات علمية اجتماعية أيضًا، وليست مجرد فقه وشريعة مكانها في أقسامٍ أخرى وكلياتٍ أخرى غير كليات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة.

ومن ذلك على سبيل المثال دعوة د.منى أبو الفضل في كتابها **"الأمة القطب"**، الصادرة طبعته الأولى عام 1983، لتحويل مفهوم الأمة من مفهومٍ عقدي إلى مستوى للتحليل ومفهومٍ إجرائي في البحث السياسي.

وكذلك مقال د.حامد ربيع في مقدمة كتابه **"الإسلام والقوى الدولية"**، الصادر عام 1983، حين أشار إلى أن الرجوع إلى التراث الحضاري ليس مجرد عاطفة وانفعال، ولكن يجب أن يكون جهدًا منظمًا.

ثالثًا: تواصل المرجعية الإسلامية لفكرٍ حضاري مع الفكر الإنساني من مرجعياتٍ حضارية مختلفة في كل زمان ومكانٍ بالعالم وعدم انعزالها أو انغلاقها عنه؛ فأستاذنا الدكتور حامد ربيع لم يكتشف قيمة تراثنا الإسلامي إلا بعد أن درس تراث الآخرين

ولمدة سنوات وسنوات حصل خلالها على عدة درجات للدكتوراه من جامعات أوروبية. وكذلك أيضًا كان التكوين المعرفي والثقافي لمنى أبو الفضل قد بدأ من النظرية الفكرية في الغرب، وكانت –رحمها الله– ترى أنه لا مكان لتجديد الذات وإعادة مشاركتها في العالم بدون فهمٍ ونقدٍ للسائد المهيمن من فكر، كما سنرى في أعمال هذه الندوة.

ومن ثم، كان اقتراب منى أبو الفضل من منظورٍ حضاريٍ (إسلامي) كمقابل لمنظورات حضارية أخر؛ حيث إنها لا ترى أن المنظور الحضاري إسلامي فقط، ولكن الحضارات الأخرى أيضًا تحتوي على منظورات حضارية للعلوم الاجتماعية، فلم تكن ترى هذا المنظور الحضاري إلا جزءًا من القصة؛ فلم تكف عن الانتقال من العلم الحديث/ العلوم الاجتماعية الحديثة إلى التراث، ومن العلم الحديث إلى الواقع، وهكذا مُبيِّنة أيضًا أن الدراسات الحضارية لا تعني فقط دراسات ذات مرجعية إسلامية، سواء الفكري منها أو التاريخي.

رابعًا: أن عالم السياسة لن يُحقق تراكمًا دون عبور الحدود الفاصلة بين علم السياسة والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، متحديًا التقسيم السائد للعلوم الاجتماعية والإنسانية، والذي هو غربي بالطبع.

وهكذا كانت منى أبو الفضل موسوعية العلم، وإن انطلقت وعادت إلى علم السياسة الذي اجتهدت لتأسيس مجال للدراسات الحضارية على صعيده ومن رؤية فلسفية واسعة.

السادة والسيدات الحضور: إذا كان برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومركز الحضارة للدراسات السياسية قد بدأا مشروع القراءة في فكر أعلام ورموز حضارية مع فكر د.المسيري بعد وفاته –رحمه الله– فإننا نصل الآن إلى د.منى أبو الفضل بعد وفاتها أيضًا، إن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن "**فقداننا علماءنا يدفعنا إلى الفعل**"، **إلا أننا نعتزم بإذن الله أن نتحرك في ظروف مختلفة لنقد أفكار أعلامنا وأعلام الأمم الأخرى ذات الأبعاد الحضارية تقديرًا لما بين يدينا من مفكرين وعلماء**، وإن كان ليس أصعب على النفس (**خاصة في مجال العلم والدرس والفكر**) أن تتخلص

من الأحاسيس والانفعالات الذاتية أثناء الحديث عن تقييم عالم تعلمنا على يديه، خاصة إذا كان هذا العالم لم يحظَ خلال حياته بما يحظى به العالم اليوم، ولذا فإنه على أجندتنا وحتى نهاية هذا الفصل ومع بداية الفصل الأول من العام الدراسي المقبل الأسماء الآتية: الأستاذ السيد يس، والدكتور أحمد صدقي الدجاني.

السادة والسيدات الحضور: هذه الندوة إنما تمثل قراءتنا –وأقصد بذلك فريق عمل الندوة ممن شارك في إعداد البحوث ورئاسة الجلسات- في إسهام منى أبو الفضل وعطائها العلمي، ولعل هذه القراءة تكون معبرة عما أسسته بالفعل منى أبو الفضل وعما أرادت أن توصله إلى أجيال الباحثين والشباب والطلاب.

وفي البداية والنهاية، ستظل هذه قراءتنا بكل ما تحويه من ذاتية.

وفي نهاية الأمر لابد أن أوجه الشكر لأستاذتنا الدكتورة عالية المهدي، عميدة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية؛ لتشريفها لنا بحضور هذه الندوة، ومن حضر من حضراتكم. وأيضًا أشكر الفريق الذي قدَّم قراءة في فكر وأعمال د.منى أبو الفضل، وكذلك فريق مركز الحضارة للدراسات السياسية وعلى رأسهم مدحت ماهر المدير التنفيذي، وماجدة إبراهيم ، ومحمد كمال، وسمية عبد المحسن الباحثون بالمركز ؛ فقد قاموا بجهدٍ أساسي في إعداد هذه الندوة ولمدة أكثر من ستة أشهر، فضلاً عن تجميع كل ما أصدرته د.منى أبو الفضل من كتابات منشورة بدوريات عربية وأجنبية ومن كتب وبحوث نُشرت لها وإعداد قائمة كاملة بهذه الأعمال بالتعاون مع د.طه جابر العلواني في هذا الأمر، على أن تكون هذه الندوة منطلقًا لإعداد كتاب عن أعمال منى أبو الفضل إلى جانب تجميع ما قد يكون نُشر لإصداره في كتبٍ مجمعة إن شاء الله.

كذلك بالطبع أقدم شكري لفريق برنامج الدراسات الحضارية الذي ساعد في الإعداد التنفيذي لعقد هذه الندوة، كذلك شكري الخاص إلى د.نادية أبو غازي؛ التي وإن أحجمت عن أن تقدم قراءة في أعمال هذه الندوة، ولكنها أرادت أن تقدم شيئًا ربما أكثر "إنسانية" من القراءة العلمية المنظمة وهذا بأن ساعدتنا في إعداد فيلم توثيقي أو تسجيلي، وما واكب إعداده من معاناة الحصول على مادته خلال الأشهر الأربعة

الأخيرة، ومهما كان ما سيُقدم اليوم خلال هذا الفيلم فهـو جهـدٌ مشكور يـدل عـلى عرفان تلميذة لأستاذتها.

كما أنني بالطبع لست بحاجة لأن أشكر الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح.

وأخيرًا، أحيي أسرة الدكتورة منى أبو الفضل، إضافة إلى تحيـة تقـدير وامتنـان إلى الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني زوج الدكتورة منى (وهو أستاذ وعالم أصـول فقـه) على دوره الذي لا يقتصر فقط على التعاون في هـذه النـدوة، بـل سـبقه بعقـود حيـث استفدنا منه خلال فترة رئاسته للمعهـد العـالمي للفكـر الإسـلامي ورعايتـه الكريمـة لمشروع العلاقات الدولية في الإسـلام ولمركـز الحـضارة للدراسـات الـسياسية الـذي أصدر في ظل رعايته عدة أعداد من حولية "أمتي في العالم" وأعد عدة دورات تدريبية للباحثين في الفكر الحضاري الإسلامي والإنساني بصفةٍ عامة.

وتحية إلى تلاميذ د.منى وأصدقائها في كل مكان ممن لم يتـسنَ لهـم الحـضور اليـوم، وهم كثيرون، ونعرف أن كثيرًا منهم حال دون حضوره بُعد المكـان وإن لم يكـن بُعـد القلوب.

وأشكر حضراتكم مرة أخرى على تشريفكم هذه الندوة التي أشعر إزاءها بـشعور جيّاش مختلف عما قمت به من ندوات خلال العشر سنوات الماضية...

رحمة الله على منى أبـو الفـضل، وذكـرى طيبـة وعطـرة لإنـسانة وعالمـة وصـديقة وأخت... ولعل جلسة الشهادات في آخر هذه الندوة ستتيح لنا أن نتكلم فيما لم تسطِّره الكتب والمقالات من أبعاد فكر وشخصية منى أبو الفضل.

وأنقل الكلمة الآن إلى الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح عن مركز الحضارة للدراسات الـسياسية؛ لأن هـذه النـدوة إنـما يـأتي بالتعـاون بـين برنـامج الدراسـات الحضارية وحوار الثقافات بالكلية ومركز الحضارة للدراسات السياسية الـذي أشرُف ود.سيف بالعمل به من قبل أن نتولى مهمة إدارة مركز البحوث والدراسات السياسية وبرنامج الدراسات الحضارية، ونقوم به بعملٍ مهم في مقدمته إصدار حولية "أمتي في العالم" المهتمة بقضايا وأحوال العالم الإسلامي.

كلمة مدير مركز الحضارة للدراسات السياسية: د.سيف الدين عبد الفتاح



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:286]

بدايةً أود أن أتوجه بغاية الشكر إلى أستاذتنا العميدة الدكتورة عالية المهدي على تشريفها هذه الندوة وعلى أن تكون هذه الندوة في كنفها ورعايتها، وكذلك أشكر أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى على ثقتها الغالية بي، فأنا أتحدث منتدبًا عن مركز الحضارة للدراسات السياسية.

وفي هذه المناسبة أؤكد هذه المعاني المتعلقة بمعنى الحضاري الذي يشمل السياسي والعمراني ضمن ما يشمل. ففي ارتباطٍ تأسيسي بين العمران والسياسة جاء "ابن خلدون" لينحت هذا النحت الذي دار بين عقول المفكرين والعلماء في علم الاجتماع وعلم السياسة، وهو المتعلق بالعمران السياسي.

في تعريفٍ فريدٍ للسياسة، أكد أستاذنا المرحوم حامد ربيع أن السياسة هي علم بناء الحضارة. وفي اتساع أفق السياسة ورد الاعتبار لها، وفي رؤيةٍ عميقة وبصيرة أكدت الدكتورة منى أبو الفضل ضرورة تأسيس منظورٍ حضاري للنظر في الظواهر الاجتماعية والسياسية مرتبط بعلوم السياسة عائلةً وفروعًا.

وفي إشارة لا يمكن تجاهلها، كانت الدعوة لتأسيس جامعات حضارية، ومراكز بحوث حضارية، تقوم بالوظيفة الحضارية في بناء الأمم، وصياغة أصول النسيج الاجتماعي العمراني استنادًا إلى تأسيس كيان اجتماعي حضاري -وهذا من بعض ما قالته أستاذتنا الدكتورة منى- ليتحرك صوب فكرة وخبرة وعبرة.

أما الفكرة، فهي فكرة البناء الحضاري وصياغته العمرانية، والخبرة هي خبرة الحضارات المقارنة والثقافات أيضًا لتؤسس بذلك أصول التعارف والمعرفة والمعروف الحضاري؛ لنقدم صياغة معرفية واعدة وداعية تقوم على الجمع لا الطرح والاستبعاد، وتقوم على التفاعل لا الانقسام أو الانعزال، وتقوم لتؤسس معنى العبرة، فتؤكد أن للحضارة قوانينها وطبيعة

وسننًا شرطية تحدد فعاليات الإنسان، فتحدد له وجهات: إما إلى تدهور وإهدار وسقوط ووهن، وإما أن تحدد وجهات النهضة والنهوض والصعود والعزة.

إنها سلسلة النسب الحضاري فنبدؤها بـ"ابن خلدون"، ويُمكن أن نتواصل حتى نصل إلى أستاذتنا د.منى أبو الفضل، وهي سلسلة السند الحضاري الموصول لرواد التأصيل الحضاري ووعاء يتسع لتنوع الثقافات، وأفق يتسع لتعارف الحضارات، فُتنظم الرؤية العمرانية، وتُكتب الدراسات الحضارية في ضفيرة علمية تستثمر الموجود وتبحث عن المهم المفقود، وفي كل حركة تبتغى تحقيق القصد والمقصود.

فالعلمُ رحمٌ بين أهله، وبين الدراسات الحضارية والدراسات السياسية وصلٌ وصلة وتواصل نسب مثمر، ورحم، وعلم بيان مؤثر.

إن التوقف عند رواد التأصيل الحضاري والتعرف على إسهاماتهم المعرفية والعلمية والبحثية من الأمور الواجبة. وحين يكون هؤلاء في إطار حقل العلوم السياسية، فإن الأمر يكون أوجب وأنسب.

وفي إطار هذا الرحم بين كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ممثلة في عميدتها وفي برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، وبين مركز الحضارة للدراسات السياسية، وفي سياق هذه الصلة الحضارية، تقع ندوة اليومين لترصد إسهامات أستاذة قديرة وباحثة جديرة في البحث والدرس ضمن سلسلة السند الحضاري الموصولة الممتدة القاصدة إلى بناء الإنسان والعمران والأكوان.

إنها منظومة تؤكد العطاء العلمي والمعرفي الفياض، وفاعلية الأداء، فهل نحن أهلٌ للوفاء؟ وبين قيمةٍ علمية تمثلها أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل، وقامة فكرية مثّلتها بكل إنتاجها الفكري، وقيمة معرفية، تأتي هذه الندوة التي نعتذر بها إلى أستاذتنا؛ لأننا ربما لم نولّها حق قدرها...

د.نادية مصطفى :

شكرًا د.سيف الدين عبد الفتاح، والآن نستمع إلى الأستاذة الدكتورة عالية المهدي عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وأجدد شكري لها على تشريفها هذه الندوة، فهذه هي شيمة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في احتضان أبنائها وفي تكريم أساتذتها.

كلمة عميدة

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية



د.عالية المهدي

بسم الله الرحمن الرحيم، الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى أستاذة العلوم السياسية بالكلية ومدير برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح أستاذ العلوم السياسية، السادة الحضور وبالأخص عائلة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل: حقيقةً فإنه بعد أن تحدثت د.نادية مصطفى وكذلك د.سيف الدين عبد الفتاح، لا أعلم ماذا أقول الآن، إذ إن كل ما قالاه نابع عن علاقة دراسة وتلمذة وصداقة بالدكتورة منى أبو الفضل، أما علاقتي بالدكتورة منى فهي مختلفة تمامًا، حيث إنني أستاذ اقتصاد وليس علوم سياسية فلم يكن لي الشرف أن أتتلمذ على يديها أو حتى أزاملها في القسم أو مجال الدراسة.

فبالنسبة لي، وبالرغم من أنني أزعم أنني كنت من المقيمين بشكل مستمر بالكلية خلال عملي بالتدريس بها، إلا أن د.منى ظلت بالنسبة لي ولفترة طويلة مجرد اسم فقط لم أقابله، وذلك حتى ست أو سبع سنوات مضت، حيث فوجئت بها تأتي إلى مكتبي، وقد كنت حينها وكيلاً للكلية، وعندما عرَّفتني بنفسها أخبرتها أنني دائمًا ما أسمع عنها ولكن دون أن أراها. وهذه الجلسة التي كان من المفترض أن تستمر لبضع دقائق بقدر الأمر الذي كانت تريده، قد استمرت -بحسب ما أتذكر- لأكثر من ساعتين، وقد تناقشنا خلالها في كلِ ما يخطر على ذهن حضراتكم، سواء في السياسة أو الاقتصاد أو الحياة عامة، أو الأوضاع بمصر وغير ذلك.

وحينها قلت لها: إن كنت أعلم أن منى أبو الفضل هي حضرتك لكنت بحثت عنك، ثم وعدتني بأن تأتي إليَّ ثانيةً، وقد جاءت إليَّ بالفعل مرتين تقريبًا، وكانت أيضًا الجلسات ممتدة الوقت.

وبالرغم من أنني لم أقابلها سوى ثلاث مرات فقط، إلا أنها تركت أثرًا كبيرًا في نفسي(*)...

(*) هنا أجهشت الأستاذة الدكتورة عالية المهدي بالبكاء؛ تأثرًا بذكرى د.منى أبو الفضل، مما أكد أن امتزاج الجانب الأكاديمي بالجانب الإنساني أمر مهم لدعم لُحمة التواصل داخل معاهدنا العلمية، وأكد كذلك على عمق إنسانية العالمة منى أبو الفضل -رحمها الله- (المحرر).

ولذا، فإنني أشكر د.نادية ود.سيف على تخصيص الندوة لتقديم قـراءة متعمقـة في فكر الدكتورة منى، فأنا حزينة على أنني لم أتعلم على يديها ولم أقرأ كتبها لأستفيد منها، وإن كان ذلك لا ينفي أنك قد تقابل إنسانًا لمرة أو اثنتين أو ثـلاث ولكنـك تتـأثر بـه، وهذا ما حدث بالنسبة لي مع د.منى أبو الفضل، إذ تأثرت بها كما أنا متأثرة بهذا الموقف الآن.

ولعل هذه الندوة تقدم لنا فرصة كي نعرف أكثر عنها، ولندرس أعمالها المتميزة على نحوٍ أعمق، ونحن وإن كنا الآن ندرس هذه الأعمال إلا أن ذلك يـتم بعـدما توقفـت هي/ توفيت. وما آمله أن تُجمع أعمال هذه الندوة -كما أشارت د.نادية- في كتابٍ محترم عن د.منى أبو الفضل.

والأمر الثاني الذي أرجوه من برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، هو ألا ننتظر لنكرم الأشخاص بعد وفاتهم، خاصة إن كانـت إسـهاماتهم عـلى هـذا النحـو، لاسيما وأن لدينا بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية علماء متميزين في تخصصاتٍ مختلفة، وإن كنت لا أزعم أن عددهم كبير، فإننا يجب أن نهتم بهم ولا ننتظر الوفاة.

وأشكر د.نادية مصطفى ود.سيف الدين عبد الفتاح وجميـع الـزملاء المـشاركين في إعداد أبحاث هذه الندوة وإعداد الفيلم الوثائقي، كما أشكر عائلة د.منى على الحضور. وأتمنى أن تكون مناقشات هذه الندوة مثمرة، على نحو يوضـح جوانـب كثـيرة قـد لا يكون كثيرون على دراية بها.

د.نادية مصطفى:

أشكر د.عالية على هذه الكلمات الصادقة، وهكذا حال كـل مـن لاحـظ منـى أبـو الفضل عن قرب ثم التقاها.

وأتمنى أن تكون أعمال هذه الندوة قراءة متكاملة مهداة إلى جيلٍ لم تكن له فرصة أن يدرس على يد منى أبو الفضل أو يحتك بها أو يقـرأ لهـا. ونـرى القاعـة مليئـة بأجيـالٍ مختلفة، فهناك من احتك بها مباشرة مثل: د.أميمة عبود ود.باكينام الشرقاوي ود.السيد عمر ود.إيمان الشامي ود.أمـاني صـالح ود.ناديـة أبـو غـازي، وجيـل مـن تلامـذتها الصغيرات ممن كن قريبات منها مثل: أ.هند مصطفى، أيضًا معنا د.ناجية عبـد المغنـي

من صديقات د.منى أبو الفضل، فضلاً عن د.زينب سليم، وأيضًا من الأقارب معنا د.إبراهيم أبو الفضل ابن شقيق الدكتورة منى أبو الفضل.

كذلك هناك الكثير من الأجيال التي لحقت بمنى أبو الفضل، ربما أثناء مرضها منذ عدة أعوام، فمعنا عبد الله عرفان المعيد بتجارة الأزهر، وفضيلة الشيخ عمرو الورداني من دار الإفتاء، ود.رحاب عبد الرحمن من السودان وأ.محمد كمال وكثيرون.

ما أود قوله أن الحضور أجيال متفاوتة ممن تتلمذوا على يديها وتعلموا منها أو تتلمذوا على أعمالها، وهذه فرصة لإعادة القراءة في فكرها.

فكلما أعدنا القراءة اكتشفنا جديدًا، فهي فرصة لمن قرأها من قبل كي يُقدم له خلاصة تسهل له القراءة، فما قدمته منى أبو الفضل كان مهمة لأجيالٍ، وليس مهمة أُنجزت وانتهت.

أعتقد أن هناك الكثير والكثير في حياة د.منى، ولذا فإن أفضل تحية لها أن تستمر مسيرة الفكرة التي دعت إليها والمنهج الذي اقترحته وليستمر العمل.

ﮐﮐ ◊ ﮑﮑ





الجلسة الأولى
في
النماذج المعرفية
والمنظور الحضاري





كلمـة رئيس الجلسـة



أ.د.علي ليلة (*)

أشكر كلًا من مركز الحضارة للدراسات السياسية وبرنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية على دعوتي للمشاركة في هذه الجلسة العلمية التي نحاول فيها أن نقرأ فكر أستاذة قديرة هي الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل، فقد وضعتْ منهجًا حاولتْ من خلاله أن تبني من الفكرة "روح أمة"، والمفكر العظيم هو الذي يشارك في بناء المزيد لنهضة أمته، فيبدأ مسيرةً تتبعه فيها الأجيال من بعده. وأعتقد أن هذا ما فعلته الأستاذة الراحلة الدكتورة منى أبو الفضل.

وفي تصوري أن المفكر العظيم هو الذي تتقاطع على ساحته قدرات ثلاث:

الأولى- القدرة على الممانعة والمنازعة؛ وهي قدرة إيجابية تنطلق من مرجعية محددة تقرأ مرجعية الآخر نقديًا وانتقائيًا لتزود مرجعيتها بأفضل ما عند الآخر دون أن تغرق أو تستغرق فيه، وهذا ما فعلته المرحومة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل، فقد حققت التراث الغربي بالنظر إلى مرجعيتها الإسلامية الثابتة المستقرة، وقدمت قيمًا مضافة أضيفت إلى مرجعيتها.

الثانية- القدرة على بناء النموذج؛ وأعتقد أن من يقرأ كتابات الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل يجد أن لديها النموذج الإسلامي واضحًا: ابتداءً من المرجعية المعرفية المؤكدة على الوحدانية والتي تتدفق على كل الطبقات والمستويات هناك، وانتقالاً إلى النموذج الحضاري والمبادئ التي تحكم نشأته والخاصة بنشأة الحضارات واستمرارها وأحوالها وفسادها والطريق إلى إصلاحها من جديد، هبوطًا إلى النموذج الاجتماعي أو نموذج المجتمع الذي تحكم تفاعلاته مقاصد الشارع الخمسة، وهبوطًا إلى الإنسان حيث فطرته التي تحتوي على شفرات العمران البشري وتعكس المضامين والمعاني والطبقات والمستويات التي تعلوها.

ولقد كانت إسهامات الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل ناجزة على هذه المستويات جميعًا.

(*) أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب جامعة عين شمس.

الثالثة- القدرة على استنبات الفكرة الخصبة بالمعنى النفعي؛ فحينها تتكاثر الأفكار وتنتشر في كل اتجاه لتشكل أفكارًا موحية، فإنها توحي بالمرجعية وتعتبر مدخلاً لبعث واسترجاع روح أمة واسترداد كرامتها التي تبعثرت.

وأعتقد أن الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل قد فعلت كل ذلك، فأبدعت أفكارًا ودربت أجيالاً وقدمت فكرة لها قدرة الانتشار في كل اتجاه؛ ولذلك استحقت أن تكون أحد رموز أمتنا العظيمة، فهي تعد رمزًا من رموز هذه الأمة حاضرًا ومستقبلًا إن شاء الله، وقد استحقت أفكارها اليوم أن نتأملها لنعيد تجديدها بداخلنا لنعمل وفقًا لها.

ونحن الآن نبدأ بهذه الجلسة في قراءة أفكار أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل باثنين من الأساتذة الكرام اللذين تعلمت عليهما، وهما يُعتبران بشكلٍ مباشر وغير مباشر من تلاميذ الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل، وأنا وإن لم أتعامل معها إلا أنني قرأتها وقرأت عليها.

وأعتقد أن بذورها التي بذرتها موجودة في كل مكان وفي كلٍ منا إلى حدٍ كبير.

فلنبدأ هذه القراءة بأستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى التي تقدم لنا بحثًا عن بناء النموذج الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ثم الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح الذي يقدم لنا بحثًا بعنوان: "**بين النسق والمنهج ... المنظومة الفكرية لمنى أبو الفضل**".

ﮔﮔ ◊ ﮓﮓ

المنظور الحضاري والعلوم الاجتماعية والإنسانية



د.نادية مصطفى(*)

مقدمة(**):

ما إن ننطق أو نسمع كلمة منظور حضاري، لا بد وأن نستدعي منى أبـو الفـضل، وما إن نتحدث عن العلاقة بين العلوم السياسية وغيرها من العلوم الاجتماعية وكذلك العلوم الإنسانية، إلا واستدعينا أيضًا موسوعية منى أبـو الفـضل في التعامـل مـع والتناول من الفكر الإنساني الرحب، الممتد زمانيًا ومكانيًا ونوعيًا.

والجانبان لا ينفصلان، فإن البينية والانفتاح يقعان في جوهر منهاجية بنـاء منظـور حضاري، فما بالك ومنظور حضاري في العلوم السياسية. فهـو لا يمكـن أن يُبنـي إلا على هذه البينية والانفتاح، انطلاقًا من مصادره الذاتية.

هذه ملاحظة تمهيدية من واقع عنوان الموضوع الذي أجتهد لأقدم من خلاله قراءتي في فكر أ.د.منى أبو الفضل.

إذًا كيف أتعامل مع الموضوع، وكيـف أقدمـه في هـذه النـدوة؟.. سـؤال منهجـي استغرق مني طاقة نفسية وذهنية؛ حتى أقدّم الإجابة عنه.

ولمقتضيات مثـل هـذه النـدوة، فـإن منهاجيـة قـراءتـي تقـوم علـى الأمـور الثلاثـة التاليـة:

الأمر الأول: لن أقدم تعريفات نظرية أو مضمون نصوص كتبتها منى أبـو الفـضل، بقدر ما سأقدم قراءتي لما قدمتـه منـى أبـو الفـضل، وخـبرتي في التفاعـل معـه كـنصٍ وشروحات حيّة مارسته منى أبو الفضل بذاتها، وتلقيته عنها.

ولكن، لماذا تقلّ مساحة القراءة النصية في قـراءتي التحليليـة هـذه لفكـر منـى أبـو الفضل؟... تتعدد مستويات الإجابة:

(*) أستاذ العلاقات الدولية ورئيس قسم العلوم السياسية، كليـة الاقتـصاد والعلـوم الـسياسية – جامعـة القاهرة.

(**) شكر خاص إلى أ.ماجدة إبراهيم، الباحثة بمركز الحضارة للدراسات السياسية، على مراجعة وتحرير هذه الدراسة.

من ناحية، لأن منى أبو الفضل لم تكن مجرد باحثة ومفكرة تجسد فكرها على صفحات نصوصٍ مكتوبة بقدر ما كانت أستاذة ومعلِّمة تبث علمها عبر قاعات الدرس وحلقات العلم، بينما لم تقدم من المكتوب الكثير الذي يضاهي علمها وفكرها، رحمها الله.

بل لعل أصعب ما في منى أبو الفضل، هو قراءة نصوصها -وخاصة الإنجليزية منها؛ التي تشبه النصوص الشكسبيرية في دسامة محتواها وصعوبة صياغتها...

ولأن إنتاج منى "للمنظور" -تأصيلًا وتفعيلًا- كان عملية متكاملة مركبة، كما أن تقديم منى للمنظور كان بالتفاعل والنقل المباشر للمتلقي، وليس من خلال الكتابة والنشر فقط.

هكذا كانت منى أبو الفضل: نموذج العالِم المعلِّم عن قرب وبالمناولة الفكرية والسلوكية في آن واحد. ولقد كان لي منذ عام 1984م نصيبٌ من هذا العطاء ومن هذا النمط من التعليم على هذه الأستاذة.

من ناحية أخرى: لأن "منظور حضاري" هو محصلة، هو غاية، هو مآل، هو منتج، هو محطة نهائية، هو نتاج تراكم معرفي ونظري وتحليلي، فهو ليس مفهومًا جاهزًا للنقل والاستهلاك يُقدم في صيغة محددة حين يسأل عنه سائل. إذًا: ما هو وكيف نصل إليه؟ فما أصعب أن تترجم المسائل المعرفية والنظرية السيارة الحية المتدفقة إلى سؤال وإجابة محددة وفق "صيغة العلم بمفهومه الضيق السلوكي الامبريقي". ولكن تظل الحاجة ماسّة وقوية لتحويل خبرة بناء منظور حضاري وتفعيله إلى خبرة يمكن نقلها إلى الأجيال الشابة، بعد أن مارس قواعد بنائها الشامخان حامد ربيع ثم منى أبو الفضل. وذلك لأن "منظور حضاري" هو أيضًا دائرة مفتوحة، ليس لصيقًا -في مضمونه- بمنى أبو الفضل فقط، ولكن هي التي دشّنت الدعوة لتأصيله وتفعيله في مجال العلوم السياسية على نطاق الجماعة العلمية للعلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

بعبارة أخرى، سأقدم إسهام منى أبو الفضل كعملية وكخبرة خاضتها:

أولًا: على أكثر من مستوى **(بدءًا من قراءة الفكر الغربي ونقده ودراسة منظوراته المتصارعة، ثم التدبر في النماذج المعرفية المتقابلة، والتغذية بمصادر التنظير الإسلامي، ومعايشة فقه الواقع)...**

وثانيا: في أكثر من سياق وإطار علمي بدءًا بالجماعة الغربية للعلوم السياسية والاجتماعية، ونحو الجماعة المصرية للعلوم السياسية، مرورًا بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، توجهًا نحو الأمة الإسلامية.

الأمر الثاني: سأقدم تفعيل المنظور الحضاري وتشغيله في دراسات منى أبو الفضل وما بعدها.

وذلك ابتداء بالتطبيقات التي جسَّدت المفهوم النظري للمنظور الحضاري كما قدمته د.منى، إلى جانب تطبيقات أخرى شاركت فيها د.منى بأكثر من طريقة، وسنستمر بإذن الله من بعدها، وعلى نحو يجدد البناء في "منظور حضاري"، فهو شأن منظورات أخرى[1] –مهما اختلفت مرجعياتها– ليس مصمتًا وليس جامدًا؛ ولكن يتوقف استمراره على درجة نموه وتفاعله مع غيره من ناحية، ومع السياق المحيط به من ناحية أخرى.

إن هذا المنهج المزدوج للاقتراب من فكر منى أبو الفضل، من حيث العملية التأسيسية للمنظور الحضاري لديها، ثم تفعيل وتشغيل هذا المنظور. هذا المنهج سيقودونا إلى معرفة ماهية "منظور حضاري" من ناحية، ولماذا وصفه "بالحضاري"، وليس بالإسلامي فقط، لماذا وصفه المزدوج بالحضاري الإسلامي من ناحية تالية، وما موقع هذا المنظور من ناحية ثالثة، تأصيلاً وتشغيلاً، من وضع حالة مراجعة العلم القائمة، سواء على المستوى العالمي أو على المستوى العربي والإسلامي، أو على مستوى الجماعة العلمية المصرية في العلوم السياسية، وأخيرًا: كيف نفهم المنظور الحضاري، كما قدمته منى أبو الفضل –باعتباره رؤية مستمدة من الذات ونحو اجتهاد يعالج مشكلات الأمة الإسلامية والإنسانية جمعاء.

بعبارة أخرى، الاقتراب من المنظور الحضاري لدى منى أبو الفضل، لا يقتصر على البحث في مصادر تأصيله وكيفية تشغيله؛ بل يمتد إلى الغاية من ورائه. وهذه الغاية تلخصها مقولتان أساسيتان تصدرتا كتابين أساسيين لمنى أبو الفضل:

---

(1) حول جدل المنظورات (أهميته وتطور الجدالات من المنظورات والانتقادات الموجهة لهذا المدخل) انظر:
=Steve Smith, the Self Images of a discipline: A genealogy of International Relations theory, (in): K. Booth, and S. Smith: **International Relations Theory Today**, Cambridge: Polity Press, 1995.

أولهما Where East Meets west[1]، والثاني هو الإسلام والشرق الأوسط[2].

ففي الأول أشارت د.منى إلى أن الإسلام ليس دينًا فقط، ولكنه ثقافة وحضارة وتاريخ وقيم.

وفي الثاني أشارت إلى أن الثقافة والحضارة مكون أساسي من مكونات البنى الاجتماعية والسياسية.

وهذه الأفكار تُبرز كيف أن المدخل للسياسة لدى منى أبو الفضل، لم يكن من خلال المفاهيم التقليدية لعلم السياسة: القوة، الدولة، الصراع، وهي نفسها المفاهيم التي تعرضت لنقد ومراجعة بعد ذلك من داخل العلم ذاته. ولكن انتمت منى أبو الفضل، منذ البداية، إلى تيار مراجعة ونقد المنظورات الغربية التقليدية فترة سيادته وهيمنته، قبل أن يعلو شأن المراجعة النقدية خلال العقدين السابقين[3]. ويتضح ذلك جليًا في الكتاب الثاني: الإسلام والشرق الأوسط الذي تطرح في مقدمته إشكالية مهمة ومبكرة مقارنةً بما كان يطرحه نظراؤها العرب في ذلك الوقت، ألا وهي أن صعود الإسلام إلى قلب السياسات الدولية منذ نهاية السبعينيات بقدر ما فرض تحولات في السياسات الدولية بقدر ما يفرض مراجعة أكاديمية في كيفية دراسة وتناول آثار الإسلام على أوضاع الشرق الأوسط، حيث لم تعد الاتجاهات الاستشراقية التقليدية تكفي لإنجاز أهداف تلك الدراسة، وخاصة عندما تكون نابعة من رؤية أبناء المنطقة ذاتهم وسعيًا لفهم مشكلاتها وإيجاد حلولها.

ولعل هذا الطرح، في بداية التسعينيات- يذكرنا بطرح سبقه بعقد من الزمان، ألا وهو طرح أ.د.حامد ربيع في كتابه "الإسلام والقوى الدولية" (1982)[4]. على نحو

(1) Mona Abul-Fadl, **Where East Meets West: the west: An Agenda of the Islamic Revival**, Virginia: IIII, 1992.

(توجد للكتاب نسخة مترجمة غير منشورة أعدها د.السيد عمر).

(2) Mona Abul-Fadl, **Islam and the Middle East: The Aesthetics of a Political Inquiry**, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1990.

(توجد للكتاب نسخة مترجمة غير منشورة أعدها د.السيد عمر).

(3) كما سنرى لاحقًا في جزء ثالثًا من هذه الدراسة.

(4) حامد ربيع، **الإسلام والقوى الدولية**، القاهرة: دار الموقف العربي، 1982.

بين الاستمرارية والتراكم في هذا التقليد الحضاري البازغ لدراسة علم السياسة بصفة عامة وأوضاع المنطقة بصفة خاصة، انطلاقًا من البحث المنظم في الإسلام كمصدر للتنظير السياسي، وسعيًا لتقديم منظور حضاري إسلامي لهذا الفرع من المعرفة.

إذًا على ضوء ما سبق، فإن المدخل الثقافي الحضاري لعلم السياسة كان حاضرًا لدى منى أبو الفضل منذ أكثر من ثلاثة عقود، حتى قبل أن تظهر إرهاصات في دوائر بحثية عربية وغير عربية وإسلامية أخرى.

ولقد كانت خبرتي مع المنظور الحضاري لدراسة العلاقات الدولية، والتي امتدت عبر ربع قرن حتى الآن (1986 – 2009)، خبرة مركبة، شاركت منى أبو الفضل في تشكيلها بطريقة غير مباشرة عبر مراحل متتالية من مراحل تفاعلي معها كأستاذة وكصديقة[1].

بعبارة أخيرة، أنا أقدم "المنظور الحضاري للعلوم الاجتماعية والإنسانية "من واقع خبرتي الحية مع منى أبو الفضل، ولم يكن هناك أصدق في التعبير عن هذه الخبرة، من كلمات أ.ماجدة إبراهيم (وهي إحدى الباحثات المساعدات لي)، حيث بادرتُ فور وفاة د.منى، بطلب تجميع روافد ما قدَمْتُه في دراساتِي عن إسهامات منى أبو الفضل؛ لأعد مقالة عنها تُنشر عرفانًا لها وتعريفًا للأجيال الحالية والتالية لفضلها على المدرسة المصرية والعربية في العلوم السياسية بل والاجتماعية، فعكفنا على المقال يومها، وبينما حاصرتني الأحزان فوجدت الكلمات لا تطاوعني في رثاء أم الفضل منى أبو الفضل في مقال يجمع بين العلمي والإنساني في تلك اللحظات العصيبة، وجدتُ ماجدة قد خطت كلمات حيَّة تعكس خلالها التواصل بين ثلاثة أجيال من دارسي المنظور الحضاري: جيل التأسيس (د.منى أبو الفضل)، وجيل البناء والتشغيل (د.نادية مصطفى)، وجيل شاب نأمل أن يتابع المسيرة في البناء والتفعيل (تُعد ماجدة إبراهيم- ممثلة عنهم). وقد

---

(1) ولقد سجلتُ هذا التفاعل الإنساني والعلمي في كلمات المقدمة التي طلبت مني د.منى أبو الفضل أن أعدها لنص أدبي بديع المثال كان من أعز ما كتبت لنفسها والذي كانت قد عنوَنَته بـ "من وحي الإسراء والمعراج: فصل الخطاب فيما وراء الحجاب" وهو تحت النشر حاليًا في كتاب بعنوان: "إشراقات فكرية في تحولات عالمية: رؤية حضارية في قالب أدبي"، يتضمن النص الأصلي الذي كتبته د.منى أبو الفضل ومقدمة د.نادية مصطفى له.

آثرتُ أن تكون المقالة مجمعة ومقدمة بكلمات هذا الجيل الشاب، واكتفيت بأن كنتُ صاحبة المبادرة والسعي لإنجازها، وأن أهديها -كما أسمتها د.هبة رءوف- ورودًا فكرية على قبر منى أبو الفضل:

... وهي العلّامة والعالمة الأمة، وفقما يحلو لي وصفها (**باعتباري واحدةً ممن ينضمون طرديًّا لقائمة المتتلمذين على علمها**)؛ إذ كانت د.منى أبو الفضل نموذجًا للباحثة ثم "**العالمة القانتة**" المشتغلة بطاعة ربها المحققة معنى العبودية له، عبر عملها البحثي واجتهاداتها العلمية. فقد هداها الله إلى مفهوم النسق المعرفي التوحيدي، فترجمت الدعوة العلمية لأن يجعلَ الله أفئدةً من الباحثين تهوي إليه عبر بحوثها وعبر تدريسها: النظم السياسية العربية، وحقل دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي، ناقدةً المنظورات الغربية ومقدمةً لنموذجٍ وسطي لقضية المرأة ينأى عن طرح المائلات المميلات من داعيات النسوية. وحملت لواء الاجتهاد لتحسين وضع الأمة في محيطها الدولي، فاجتباها الله بأولوية التنظير لمفهوم الأمة القطب، واستقامت منهجيتها العلمية: فحثت على دراسة التراث والتنقيب فيه، وبحثت في منهاجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، ومازالت تسهم في جهود إسلامية المعرفة وتجديد الوعي بالأمة وفقه واقعها حتى قضت نحبها.

فلا يسعنا إلا جمع هذه الباقات لتقديمها عطرةً لروح عالمة الأمة والعالمة الأمة: د.منى أبو الفضل، والتي نبدأها بهذه الاستشهادات والاستلهامات العلمية التي قدمتها رفيقة دربها أ.د.نادية مصطفى، خلال بحوثٍ لها، مستكملة مسيرتها، التي تقف جماعة من العلماء والباحثين فيها مرابطين على العهد وأمانة العلم، كلٌّ على ثغره، فصدق فيهم قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب:23].

وتنقسم قراءاتي لمنى أبو الفضل من مدخل المنظور الحضاري إلى المحاور التالية:

أولاً: منظومة الإسهام في التأصيل للمفهوم: أبعاد العملية المعرفية والنظرية والمنهاجية.

ثانيًا: منظومة التفعيل والتشغيل في دراسة الواقع السياسي والاجتماعي.

ثالثًا: الدلالات والمآلات بالنسبة لحالة العلم الراهنة وحالة الأمة: من منظور حضاري في العلم لمنظور حضاري لتغيير الواقع.

أولًا- منظومة التأصيل لمفهوم المنظور: أبعاد العملية المعرفية والنظرية والمنهاجية:

[1] تتكون منظومة لمفهوم المنظور من مجموعات ثلاث من الأبعاد المتراكمة والمتحاضنة :

المجموعة الأولى: في مفهوم المنظور وأهمية جدال المنظورات ووظيفة المنظورات الحضارية.

المجموعة الثانية: في مفهوم النماذج المعرفية المتقابلة؛ باعتبارها الأساس المعرفي لاختلاف المنظورات الحضارية المقارنة.

المجموعة الثالثة: في مصادر التنظير من التراث السياسي الإسلامي.

المجموعة الرابعة: في فقه واقع الغرب وواقع الأمة الإسلامية وكيفية تغييره.

ولقد مثلت هذه المجموعات الأربع أساسًا لدراساتي حول بناء منظور حضاري للعلاقات الدولية، وهو أساس يبدأ من مراجعة حالة علم السياسة نظريًا ومعرفيًا، ويمتد إلى مصادر التأصيل والتنظير الإسلامي، مرورًا بفقه الواقع.

وفيما يلي استخلاص لإسهام منى أبو الفضل الذي أستند إليه في هذا البناء[1]:

ففي دراسة رائدة تحت عنوان "**مراجعة منظورات علم السياسة**"[2]، قدمت منى أبو الفضل تأصيلًا متميزًا عن مفهوم المنظور والجدالات بين منظورات النظرية الاجتماعية وعلم السياسة وإمكانية تقديم إسهام مقارن من الحضارة الإسلامية لتأصيل علم

---

(1) نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس (نسخة منقحة)، بحث مقدم إلى كل من: مؤتمر" حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز)"، الذي عُقد بجامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فبراير 2007، وسبق تقديمه إلى دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية- حقل العلوم السياسية نموذجًا (29/ 7-2/ 8/ 2000)، (إعداد وإشراف) نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مركز الحضارة للدراسات السياسية،1423هـ/ 2002م.

(2) Mona Abu Al Fadl, Paradigms in political science revisited, The American Journal of Islamic Social Sciences, No. 1, 1989.

السياسة ووظيفة المنظور الحضاري، وهي وظيفة تتعدى الترف النظـري، فهـو سـبيل لتجديد الأمة ولتجاوز فرص هيمنة الغرب على الشرق.

بعبارة أخرى: ساهمت منى أبو الفضل في تأصيل مـدخل المنظـورات، الـذي يمثـل مدخلاً أساسيًا في الدراسات النظرية الغربية[1]، مضيفة البعد الحضاري المقارن، محققة بذلك قفزة مهمة من حيث الربط المقارن بين التأصيل المـأمول مـن منظـور حـضاري إسلامي.

وتتلخص قراءتي لإسهام منى أبو الفضل على هذا الصعيد على النحو التالي:

1 - إذا كان البعض (روزيناو)[2] يعتبر أن المنظور بمثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنـا، وأن التنظـير هـو الـسبيل لتنظـيم فهـم وإدراك الحقـائق المعقـدة والمتداخلة على الساحة الدولية، فإن د.منى أبو الفضل ترى أن عدم تحديـد منظـور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هـو الـذي يحـدد مـا الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه، والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحدة التحليل والعلاقة بين القيم والواقع[3].

وتستند هذه المنظورات إلى أسس: معرفية، وفلسفية، وأنطولوجية مختلفة تـسهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات وعن منهاجية دراستها[4].

وحيث إن مدخل المنظورات المقارنة سـاحة مهمـة للتعـرف عـلى خريطـة الـرؤى والجدالات مما يفسح السبيل لتكوين مواقف بين المنظورات وتبني إحداها، كما يفسح مدخل المنظورات المقارنة وجدالاتها – من ناحية أخرى المجال على مستوى كلي- أمام تقديم منظور بديل أو مقارن من خارج نسق معرفي محدد أو من داخلـه؛ وهنـا تـرتبط المصطلحات المتصلة بمدخل المنظورات، بتلـك المتـصلة بالعلاقـة بـين طبيعـة النـسق

---

(1) Steve Smith, **Op. Cit.**

(2) James Roseneau, The Need of Theory, (in): J. Roseneau, Mary Dufee: **Thinking Theory Thoroughly**, Westview Press, 1995.

(3) Mona Abu Al Fadl, Paradigms in political science revisited, **Op. Cit.**, pp. 1- 15.

(4) حول التيارات الفكرية والفلسفية الكـبرى الثلاثـة التـي تمثـل جـذور المنظـورات المتعاقبـة عـلى علـم العلاقات الدولية وهي: الواقعية، والعقلانية، وانظر:

- Adam Roberts: A new age of international relations, **International affairs**, Vol. 67, No. 3. (Jul., 1991).

المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية وقدر تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي، ودلالة هذه الاختلافات بالنسبة للأبعاد المقارنة بين "منظور غربي" لدراسة العلوم السياسية" و"منظور إسلامي" لهذا المجال.

وعن الإشكاليات العامة المنهاجية عن أثر اختلاف الأنساق المعرفية على المنظورات المقارنة الغربية والإسلامية في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة ومنها العلاقات الدولية بصفة خاصة، أحيل أولاً إلى رؤية أ.د.منى أبو الفضل[1] حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية، ثم أحيل ثانيًا إلى أهم أبعاد الاختلاف بين خصائص النسقين المعرفيين ومصادر كل منهما.

تعرِّف د.منى أبو الفضل النسق المعرفي Episteme بأنه القيم القاعدية والمعتقدات عن المعرفة والوجود ومصادرها، والتي تؤثر على أي مجال بحثي بدون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحو ما. كما تعرف المنظور Paradigm بأنه هيكل الخطاب السائد من حيث النسق القيمي والإدراكي الذي ينظم التفكير في حقل ما، فيضع نطاق هذا الحقل وحدوده، ويحدد مفاهيمه ورؤاه العالمية ومعتقداته وقيمه ونظرياته.

وحول الرابطة بين اختلاف النسق المعرفي وأهمية دراسة جدال المنظورات تشير د.منى أبو الفضل للآتي:

إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا، فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل لتحديد إمكانات وأسس تطوره أو تحوله على ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة؛ أن يزيدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا من الضروري

(1) Mona Abul- Fadl: Paradigms..., op. cit.

أن ينظروا نقديًا لما يفعله الآخر، وذلك على ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل. ولذا؛ فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويبين عناصر التجانس في حقل ما، ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه وموضوعاته وقيمه وقواعده.

2- وفيما يتصل بخصائص كل من النسقين المعرفيين ومصادر كل منهما، أكتفي أيضًا بالإحالة إلى د.منى أبو الفضل والمقارنة مع د.المسيري(1).

ففي رؤيته عن فقه التحيز، يحدد د.المسيري خصائص النسق المعرفي الغربي، بأنه نموذج عقلاني مادي نفعي يتلخص في مقولة **"الواحدية المادية"** التي بدأت بأن الإنسان مركز الكون، ثم تحولت إلى المطابقة بين الإنسان والطبيعة، لا يوجد فارق بينهما، والجميع يسير في خط تطوري يسعى نحو الاتزان ولكن بتقدم مستمر لا تراجع فيه. هو نموذج بدأ -كما يقول المسيري- بإعلان ما ـ ـي موت الله باسم الإنسان ثم سوت الإنسان باسم وحدة الطبيعة؛ فهو لا يعرف المقدس أو المطلق أو الغائي، و ـ يوجد سوى اللذة والمنفعة وتعظيم المادي والتحيز له على حساب الإنسان، كما يتحيز للعام على حساب الخاص، وللمحسوس والمقاس كميًا على حساب الكيفي، ويتحيز للموضوعي والعقلاني على حساب الذاتي.

وإذا كان من الملاحظ أن وصف **"الغربي"** الذي استخدمه د.المسيري حين صدور كتاب فقه التحيز (1992) كان ينطبق على الرافد المهيمن حينئذ والمسمى **"الوضعي - العلماني -المادي"** إلا أنه كان يحجب رافدًا نقديًا كان قد بدأ في التبلور منذ نهاية الثمانينيات وأخذ يترك آثاره على حالة النظرية الاجتماعية والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، بصورة تدريجية متصاعدة **(كما سنرى لاحقًا)**. ولذا أضحى هذا الوصف "الغربي" في فقه التحيز لدى المسيري يبدو كأنه يتجاهل نتائج حالة المراجعة الذاتية في

---

(1) راجع كلاً من:

- عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في: عبد الوهاب المسيري (محرر)، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، أعمال الندوة التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بالتعاون مع نقابة المهندسين، القاهرة في 19-21 فبراير 1992، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1994)، ص ص 61- 77.

- منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة: عارف عطاري، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد 6، سبتمبر 1996.

المنظورات الغربية حينئذ التي إن أفرزت توجهًا قيميًا غير مادي إلا أنها تظل حبيسة الوضعية كما أنها لا تسود. ولذا تعرَّض مفهوم التحيز في حين بروزه لدى المسيري لانتقادات؛ نظرًا لإسقاطه حالة المراجعة لإشكالية الذاتية والموضوعية، فضلاً عن عدم تبلور البديل حينئذٍ -لدى المسيري- مقارنة بما تراكم لديه بعد ذلك تحت مسمى "الإنساني" من مرجعية إسلامية .

ومن هنا، يبدو أن طرح د.منى أبو الفضل حول الأنساق المتقابلة المعرفية (الذي تزامن تقريبًا مع طرح فقه التحيز في منتصف التسعينيات) قد بدا، حينئذٍ، أكثر توازنًا وتكاملاً لاعتبارين: فالمسيري قدم مقارنة بين نسقين معرفيين بدون استخدام صفة الغربي أو الإسلامي. أما طرح د.منى فيتلخص وخاصة من حيث دلالته بالنسبة للظاهرة السياسية في الآتي:

إن منظور الأنساق المعرفية المتقابلة يُعنى بإعادة طرح الخصائص التفصيلية للنظرية الاجتماعية المعاصرة تمهيدًا للبحث في الرؤى البديلة للخطاب السائد. والأنساق المعرفية المتقابلة المقصودة لدى د.منى هما النظام المعرفي التوحيدي والنظام المعرفي التجريدي، الذي اصطلحنا على نعته بالعلماني أو "الأنسوي/ الطبائعي- العلماني". ومتواليات المنظومتين المعرفيتين تشكل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورين عبر التاريخ. وهذان النموذجان هما: النموذج الثقافي الوسطي (Median Culture- Type) والذي يمثل جماع المتقابلات حول ميزان حاكم يضبط العلاقة بين النسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنموذج الثقافي المتأرجح (Oscillating Culture- Type) (وهو السائد في النظرية الاجتماعية المعاصرة) والذي يتذبذب حول طرفي نقيض عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما، في غيبة المعيار الموضوعى وميزان الاعتدال. وتعرض د.منى للنماذج المتقابلة من خلال استراتيجية منطقية تسعى كما تقول د.منى – إلى تجاوز التنميط المعهود الذي يؤكد الفصام والمجابهة بين الغرب الإنجيلي الكلاسيكي بوصفه الذات العلية (الإغريقية – الرومانية واليهودية- المسيحية) والشرق الإسلامي بوصفه الآخر – وهنا تنبغى الإشارة إلى

تنويه مهم قدمته د.منى ويفسر عدم استخدامها مفهوم "الغربي" وهو التنويـه بطبيعـة العلاقة بين الأنساق الثقافية المعيارية وبين الجماعات أو النماذج الحضارية التاريخية، فإن أي تلازم موضوعي بين الغرب التاريخي وثقافة التـأرجح، هـو مـن بـاب التزامنـات العارضة وليس من قبيل الحتميات أو الخصائص الأصلية. وعلى المنـوال نفسه، فـإن المجتمعات الواقعة ضمن الحوض الحضاري الإسلامي والمنتمية تاريخيًا إلى النمـوذج الثقافي الوسطي، إنما تشكلت بفعل مبادئ أساسـية يمكـن للمجتمعـات الأخـرى أن تصل الارتباط بين المراجعة النظرية وبين الضرورات العملية على نحو ينتقـد المركزيـة الغربية الفكرية والنظرية والسياسية، على حد سواء، ولو نقدًا ذاتيًا من الداخل[1].

هذا، ولقد احتل مشروع نقد الفكر الغربي مكانة محورية في إسهام منى أبو الفضل، حيث مثّل القاعدة المعرفية والمنهاجية الموسوعية، التي تجاوزت نطاق النظرية السياسية إلى النظرية الاجتماعية بصفة عامة، والتي انطلق منها التأصيل الحضاري الـذي قدمتـه منى أبو الفضل.

وملامح هذا المشروع تتسرب في جميع أعمال منى أبـو الفـضل (وخاصـة: Where East Meets West[2] ومحتـوى ورقـة مفاهيميـة شـديدة التركيـز حـول نقـد الفكـر الغربي[3]) تتلخص ملامحه في الآتي:

ضرورة التعارف مع الفكر الغربي، ولكن في ظل الحفاظ على التـوازن بـين القـدرة على ألا تُستوعب فيه وبين عمق معرفته. والغاية من فهم هذا الفكر هو إثبات تاريخانية هذا الفكر وعدم عالميته، وكذلك تجاوز وضعيته وماديته نحو تجديد قيمي للإنسانية.

وبذلك يتحقق التجديد المعرفي بالعمل على مستويين: نقد الفكر الغربي من خارجه،

---

(1) المرجع السابق.

وانظر كذلك عرض مختصر للمقال في: منى أبو الفضل وآخران، الحوار مع الغرب: آلياته-أهدافه-دوافعه، في: منى أبو الفضل ونادية مصطفى (محرران)، "مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية: العلاقـات بين الحضارة والثقافة والدين"، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، بالتعاون مع دار الفكر دمشق، 2009، صص 32-33.

(2) Mona Abul-Fadl, Where East Meets West: the west: ..., Op. Cit.

(3) Mona Abul-Fadl, & Taha Al- Alwani, The Western Thought Project: Rationale, Objectives, Scope & Strategy, unpublished.

وتقديم مساهمة من واقع التراث الإسلامي، تقوم بدورها على نظرة نقدية للذات من الداخل تلبي حاجة الأمة وفقه واقعها.

ولقد تعددت الاجتهادات الفكرية والنظرية حول هذه الرابطة، بين الحاجة لتنظير إسلامي جديد وواقع الأمة واحتياجاتها. وتمثل رؤية أ.د.منى أبو الفضل معلمًا في هذا الصدد[1]، وهذه الرؤية تتلخص في الآتي:

أنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فإن أحد سبل استعادة حيوية الأمة هو استعادة حيوية ميراثها الفكري والثقافي. ولأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ فإنها أضحت تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدؤوبة التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا، وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة في حالتي القوة والضعف. فلقد كان الإسلام دائمًا محركًا لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية)، ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشكلاتها. وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم؛ فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء. ومن ثم ترى د.منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة vocational ideal وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية.

3 – وإلى جانب نقد المنظورات الغربية وشرح الاختلافات بين النماذج المعرفية المتقابلة، ونقد الفكر الغربي، كان اهتمام منى أبو الفضل بمصادر التنظير الإسلامي، ثم بفقه الواقع حلقتين مكملتين تربطان بين فقه نصوص التراث وفقه حركة الواقع، كمطلبين أساسيين في بناء منظور حضاري إسلامي مقارن مع منظورات غربية.

---

(1) Mona Abul Fadl, Islamization as a force of Global Culture Renewal: the Relevance of Tawhidi Episteme to Modernity, the **American Journal of Islamic Social Sciences** (AJISS), Vo. 2, 1988.

ومنى أبو الفضل في اقترابها من مصادر التراث السياسي الإسلامي كانت ضلعًا في ثلاثية ساهمت في تطوير دراسة هذا التراث منهاجية ووظيفة. والضلعان الآخران هما الأستاذ الدكتور حامد ربيع والتلميذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح. فقد حوَّل الثلاثة الاهتمام بالتراث -خلال فورة الجدل المتجدد حول موضع التراث من خطابات الأصالة والمعاصرة- من حالة انفعالية إلى حالة منهاجية علمية منظمة ذات ارتباطات مباشرة بواقع الأمة ومستقبلها من ناحية وبحالة مراجعة العلم من منظورات حضارية من ناحية أخرى.

إن اقتراب د.منى أبو الفضل من التراث السياسي الإسلامي[1] جاء باعتباره من مصادر التنظير السياسي وأنه يواجه إشكاليات محددة. ولذا، فإن اقترابها اهتم بحالة دراسة هذا التراث وبكيفية إعادة قراءته ووظيفة وأهداف هذه القراءة الجديدة[2]. ويقدم طرح د.منى أبو الفضل ثلاث إشكاليات كبرى يمكن إجمالها كالآتي: إشكالية العلاقة بين النص والواقع، إشكالية العلاقة بين القيمي والمادي، وإشكالية العلاقة بين الفكر والتنظير وبين الحركة. وتوضح تفاصيل أطروحات منى أبو الفضل أنها تركز على المعرفي كمدخل للفكري والنظري، وتقترب من المعرفي اقترابًا مقارنًا بين النموذج الإسلامي (التوحيدي، الرأسي) وبين النموذج الغربي (العلماني، المتأرجح)، ثم تنطلق لبيان أثر خصائص هذا المعرفي على نمط وأهداف الاقتراب من مصادر التراث السياسي كمصادر للتنظير؛ بحثًا عن تأصيل للعلاقة بين الثابت والمتغير والعلاقة بين القيم والواقع. ومن ثم، تصل منى أبو الفضل إلى شرح التمييز بين المنظور الفقهي للأحكام -باعتباره منظورًا جزئيًّا محدد الزمان والمكان- وبين المنظور الحضاري الأكثر اتساعًا وشمولاً. ومن هنا، تتبلور دعوة د.منى أبو الفضل لإعادة قراءة التراث من داخل النسق المعرفي الإسلامي. سواء من أجل كشف العيوب المنهاجية لقراءات

(1) وقد قدمت تحليلاً لاقتراب د.منى من التراث السياسي الإسلامي في: نادية محمود مصطفى، دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية، يوليو 2008، دراسة غير منشورة، ص32-34.

(2) منى أبو الفضل، مقدمة كتاب: نصر عارف، في مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.

استشراقية ذات عواقب سياسية بالنسبة لفهم التاريخ وبالنسبة لفهم خصائص الأوضاع الراهنة أو سواء من أجل أن تتحقق قراءة تراث الفكر السياسي الإسلامي من منظورٍ خاصٍ به.

وهذا المنظور لا يحقق وفق رؤية د.منى أبو الفضل أهدافًا تنظيرية بحتة فقط، بل ينعكس على واقع الأمة ونسيجها الاجتماعي والفكري والعمراني، ذلك لأن الخلل في قراءة التراث ينعكس في شكل خلل يصيب فكر الأمة وتكون له مضاعفات على نسيج الفكر الاجتماعي والعمراني للأمة وعلى نحو يشلّ فاعلياتها. ومن ثم، ترى د.منى أبو الفضل: أن وقف اجترار التراث أو تبجيله أو الافتخار به -أو ما أسمته هي "**كسر حلقة الاجترار السلبي للتراث...**"- **لا يتأتى إلا من خلال استنباط المنهاجية المستوعِبة للأصول المرجعية الحضارية وتوظيفها في إعادة قراءة جامعة ناقدة... يجعل منها منفذًا محوريًّا في تقويم استراتيجيات التدافع والخروج لأمة تعثرت**"[1].

وإذا كانت د.منى أبو الفضل، في ضوء المنطلق السابق، قد بيَّنت **دلالات الوعي** بالنماذج المعرفية المتقابلة حتى نكتشف التحيزات في مجال علم السياسة وهي التحيزات التي تبين هيمنة الآخر واستلاب الذات الحضارية مع ما ينجم عن ذلك من تعطيل وتبديد لفعاليات الجماعة ونظمها، **فإن الأمثلة التوضيحية التي قدمتها منى أبو الفضل قد تمحورت حول مفاهيم: القوة، ونشأة الدولة (ودواعيها وأطوارها وأبنيتها ووظائفها)، على نحو يوضح الفارق بين العمرانية الإسلامية وبين اختزالية المدخل المادي الوضعي الذي اختزل السياسة في القوة من ناحية، وربطها من ناحية أخرى بالدولة -شكلاً- ثم سوّغ لها مجالاً مستقلاً تفرض من خلاله سيادتها على الجماعة**[2].

إن جميع المفاهيم السابقة التي طرحتها منى أبو الفضل من منظور مقارن من قبيل الأبعاد النظرية لدراسة العلاقات الدولية من رؤية إسلامية مقارنة. وإذا كانت مقتربات د.منى أبو الفضل، المشار إليها عاليًا، قد لمست جوانب تنظيرية ليست من صميم نظرية العلاقات الدولية فقط، ولكن هي من صميم علم السياسة ككل، فإن

(1) المرجع السابق، ص25.

(2) المرجع السابق، ص ص25-ص31.

مقتربات د.منى أبو الفضل قد امتدت أيضًا إلى مستوى أكثر عمومًا وشمولاً يتصل بتوجه الأمة الحضاري برمته وهويتها. وبهذا تكون د.منى أبو الفضل قد وجَهت النظر وأسست الدعوة إلى جانب مهم من الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية، وهو الجانب "التجديدي الإحيائي لهوية الأمة" باعتباره جانبًا أساسيًا من جوانب تجديد وإحياء عناصر قواها الشاملة (المادية وغير المادية). وبذا، تكون د.منى أبو الفضل -على مستوى كلي نظمي ولكن من منظور حضاري واسع- قد أسست لمجال مهم من مجال الدراسات الحضارية المقارنة، انطلاقًا من التراث نحو الحاضر، وانطلاقًا من القيمي نحو المادي، وانطلاقًا من الفكري نحو الحركي. وهذا مجال مهمٌ يستوجب الاهتمام به على صعيد العلاقات الدولية ولو من مقترب الرؤى والمدركات والأفكار والهويات المقارنة وليس فقط الأهداف والسلوكيات وممارسات القوى وتوازنات القوى. وبهذا، فإن د.منى أبو الفضل تعيد الاعتبار لمدخل مهم في الدراسات الدولية، ولكن من رؤية إسلامية، وهو مدخل يحوز الاهتمام الآن في ظل مراجعات علم العلاقات الدولية الدائرة، والتي جددت الاهتمام بالأبعاد الدينية والحضارية.

هذا، ولقد راكمت د.منى أبو الفضل على صعيد هذا المجال الذي دشنته ودعت إلى تأسيسه، وهو مجال الدراسات الحضارية المقارنة، على نحو يمد يدًا مرة إلى العلاقات الدولية، وأخرى إلى النظم المقارنة، وثالثة إلى الفكر السياسي والنظرية السياسية، وعلى نحو يجسد رؤية متكاملة للنظر إلى الظاهرة الدولية في علائقها مع الأبعاد الأخرى للظاهرة الاجتماعية، في إطار من الربط بين القيمي والمادي وبين الجزئي والكلي... إلخ. وجميعها عناصر رؤية معرفية ثم حضارية وإنسانية إسلامية. ولذا، كانت دراسات د.منى أبو الفضل في هذا المجال تمتد إلى تاريخ الحضارات المقارنة لتتوقف عند نماذج ومفاصل تاريخية سواء في دائرة الخطاب أو دائرة الأحداث، ثم تتواصل مع خطابات وأحداث الواقع الراهن، مبينةً ذلك الامتداد الحضاري بدون انقطاع بين الفكر والحوادث بأبعادها الدولية والداخلية. وبذا، سعت د.منى أبو الفضل من مجال الدراسات السياسية لتصبح بمثابة دراسات حضارية -من مدخل سياسي- معيدةً الاعتبار بذلك لمفهوم "السياسة" من رؤية إسلامية، وهو المفهوم الذي تتقاطع بعض

أبعاده مع أبعاد إعادة تعريف مفهوم السياسة في الغرب حاليًا [1].

ولعل من أهم المناطق التي ظهرت فيها التوجهات الحضارية لاقتراب د.منى أبو الفضل من "تراث الفكر السياسي الإسلامي" تلك المتصلة بمفهوم الأمة القطب[2]، واتخاذ الأمة الإسلامية مستوى للتحليل في العلاقات الدولية الإسلامية، أو الأمة بصفة عامة مستوى لتحليل العلاقات الدولية من رؤى مقارنة (كما سنرى لاحقًا).

4- ولم تكن دراسة التراث السياسي لدى منى أبو الفضل غاية في حد ذاتها، ولكن اعتبرته مصدرًا للتنظير لمنظور حضاري، إلى جانب وجود مصدر آخر، ألا وهو فقه الواقع.

وحول فقه الواقع والمنظور الحضاري، قدمت منى أبو الفضل[3] رؤية حول منهاجية الاهتمام بفقه الواقع وغاياته، وعلى نحو قادها إلى تقديم مفهوم شامل عن المنظور الحضاري الإسلامي يستوعب كل ما سبق طرحه من أبعاد منظومة التأصيل لهذا المفهوم ويُبيّن العلاقة العضوية بين "فقه الواقع" كمشروع جدير بالتبني يعرض لقضايا ومواقف وموضوعات محددة، وبين "منهاجية التناول" لمثل هذه الموضوعات، التي رأتها د.منى موضع مشروع قرين من شأنه أن يشكل الأساس في التنظير والتأصيل للفكر الإسلامي المعاصر في قضاياه الحيوية.

وحسب السؤال المعهود في بداية مثل هذا الطرح: ماذا عن دراسة "فقه الواقع"، وماذا عن أهمية تطوير منهاجية تتبنى منظور التجدد الحضاري في التعامل مع الواقع التاريخي والسياسي المعاصر؟

---

(1) نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية، (في): نادية محمود مصطفى (محرر): علم السياسة، مراجعات نظرية ومنهاجية، أعمال السيمنار العلمي لقسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2004.

(2) منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط3، 2007.

(3) منى أبو الفضل، مداخلة مكتوبة حول مشروع دراسة فقه الواقع، مناقشة مشروع سلسلة دراسات فقه الواقع، التابع لمركز الاستشاريون العرب للإدارة ونظم المعلومات، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990.

تشير د.منى إلى أن الإجابة عن هذا السؤال لا بد أن تنظر في شقين:

أولاً: "أنه من حيث دراسات الواقع السياسي فهي لا تنقصنا، ولكن الذي ينقصنا هو دراسة تكون ذات جدوى ونفع لنا نحن كمسلمين معاصرين، يهمنا أن ندرك المؤثرات والمكونات التي من خلالها نتفاعل مع زماننا في مواقعنا المختلفة لننجز مستقبلنا. أما الدراسات التي تتوافر لدينا، فهي دراسات ذات جدوى ونفع محدود بالنسبة لنا، إذا ما قيست بمن نحن وبماذا نسعى له -هي دراسات بالوكالة عنا، أو دراسات تهم غيرنا وقد نسهم نحن فيها- ليس أكثر؛ فالدراسات المتاحة، والتي تهمنا نحن كمسلمين، كثيرًا ما تستهدفنا ولا نستهدفها. وذلك لسبب بسيط، فكل دراسة لا بد أن تنطلق من فرضيات لتحقق أهدافًا وأصحاب المنطلقات والأهداف ليسوا منا".

ثانيًا: وينصبّ هذا الشق على حقيقة كون الإسلام الفكري كثيرًا ما يغيب عن ساحة الواقع؛ سواء كان ذلك لاعتبارات عملية تقدم الإسلام الحركي على الفكري في الواقع، أو لأسباب ترجع لغياب الرؤى الحضارية من العقل المسلم المعاصر، واصطباغه بنظرة جامدة للتراث تعوق التعامل مع الواقع.

إن جل ما في مثل هذا المشروع، مشروع دراسة فقه الواقع، هو محاولة رأب الصدع بين الفكر والحركة، وتجاوز هذا المأزق الذي يجعل الرأي الإسلامي المستنير مغيبًا عن الواقع وعن فهم هذا الواقع، وبالتالي تبقى محاولة التعامل الرشيد معه حِكرًا على غير أصحابه.

كيف نقرِّب الواقع إلى العقل المسلم المستنير، وكيف نجعل الطاقة الحيوية الذهنية والفكرية والثقافية طاقة مشعة في هذا الواقع –وبالتالي فاعلة فيه.

لذلك فإن مثل هذا المشروع يعتمد نجاحه على تبني نظرة شاملة تدمج المقتربات الاستقرائية التاريخية بالمقتربات العقلية الاستنباطية، وتجمع بين البحث الميداني واستقراء الأحداث والوقائع، وبين المداخل التحليلية الفكرية والنظرية في التعامل مع النتائج ومع الظواهر التي تتناولها...

وعليه، تعرض د.منى لبعض المسائل التي يجب مراجعتها ونحن نُقدِم على دراسة فقه الواقع عامة، أو على بناء علم سياسة أصيل ذي جدوى وصلاحية خاصة، في التالي:

- إدراك واعٍ بشروط العمل الفكري عامة.
- إدراك حقيقة أن بناء علم لا يتم في فراغ فكري أو ثقافي أو اجتماعي أو سياسي.
- أخذ موقف إزاء مسألة "حياد العلم" و"موضوعيته".

بمعنى آخر، أنه لا بد أن يكون لنا وجهة نظر ونحن نعيد بناء صرح علومنا الإنسانية والاجتماعية المعاصرة كمسلمين.

- أنه قد غاب عنا حقيقة ودلالة الإسلام في حياتنا الفكرية والعقلية، واختلط الأمر علينا في حدود ودلالة العلم والحداثة عامة، تحت وطأة ظروف تاريخية معينة، وعلينا أن ندرك ذلك ونعيد النظر في ظروف تكوين الفكر المعاصر في عالم المسلمين ونحن نعمل على تصحيح القراءة وإعادة بناء للخارطة الفكرية الجديدة.
- تحديد علاقتنا بالآخر، وإدراك إمكانات الاستفادة وحدودها، والتمييز بين: الانغلاق والتحوط، والانفتاح والانغلاق.
- إعادة بناء الجسور في شبكة اتصالاتنا الثقافية والحضارية، على نحو يستهدف استعادة الجدية الحضارية لأمتنا الإسلامية.

ولعل من أهم أبعاد أهمية الأخذ بمشروع لدراسة فقه الواقع وفق ما ذكرته د.منى أبو الفضل في هذا السياق: **"الأهمية القصوى لمثل هذا المشروع لا من حيث الأعمال والأوراق الجديدة التي يزمع القيام بها فقط، وإنما من حيث الدلالة التكوينية والتربوية والفكرية كإطار عام وتوجه في إعداد جيل جديد من الباحثين الإسلاميين الذين يمثلون طليعة الركب الحضاري المنشود، الذي من شأنه أن يكون لبنة وأداة في التمكين للنهضة الحضارية الإسلامية في عالم الغد بإذن الله"**.

خلاصة القول في ضوء كل ما سبق في المجموعات الأربع عاليًا: أن مفهوم المنظور الحضاري عند منى أبو الفضل تلخصه كلماتها التالية[1]:

المنظور الاجتماعي الحضاري كمنظور أصيل يمكن من خلاله إعادة الاعتبار للحضارة الإسلامية كحقيقة تاريخية واقعة قابلة للتجدد، ولاستعادة الفاعلية مع استمرار منابع الصياغة والتحقق فيها. والمنظور الاجتماعي الحضاري، خلافًا للمداخل

(1) نقلًا عن: منى أبو الفضل، مداخلة مكتوبة حول مشروع دراسة فقه الواقع، المرجع السابق، بتصرف.

والمقتربات السائدة في الدراسات الاجتماعية والتاريخية، من شأنه إعلاء الأبعاد المعنوية والقيمية ودور العقل الإنساني والمسئولية البشرية قبل الحق، دونما أن يُغفل اعتبارات بنائية ووظيفية وحيوية أخرى؛ وذلك أن المنظور الاجتماعي الحضاري يستقي أصوله من استقراء الخبرة الحضارية للإنسان التاريخي، مسترشدًا بواقع النموذج الإسلامي منذ بزوغ بشائر أمة النبي الأمي.

ولا يُستغرب أن يكون المنظور الذي يُستقى من الخبرة الحضارية الإسلامية، منظورًا يتسم بالعالمية قدر ما يكون منظورًا يتسق ودراسة الواقع العربي المعاصر بوجه خاص. فالأمة في الإسلام استوعبت عمليًا وثقافيًا، من حيث العقيدة والفكر والروح والقيم، شعوبًا وقبائل شتى لم تقتصر على جنس أو عنصر أو تاريخ دون غيره. وإن كان العرب قد شكلوا قاعدة وقوة لهذه الخبرة المتنوعة الجامعة، فإن طبيعة وواقع دعوة الحق كدعوة خاتمة للبشرية كافة حالت دون الاقتران المانع أو التقوقع الملازم لجماعة دون غيرها، كما هو الحال بالنسبة للدعوات الفكرية والحركات الاجتماعية التي تنبت بين البشر وتحدها اعتبارات الزمان والمكان.

يظل المنظور الحضاري الإسلامي يوجه الباحث لفاعليات في واقع تاريخي متغير قد تغيب عن مقتربات أخرى تتسم بالإفراط أو التفريط وتغلب الصبغة المادية والارتباط بالظاهر، أي تمعن في الأخذ بالأبعاد الأفقية في تحليل عالم الحركة والتركيب في متابعة الظواهر الاجتماعية والإنسانية. وفي مقدمة هذه الفاعليات المُغيَّبة، تأتي رغبة الأمم الحيَّة في الحفاظ على الذات وتجديد البناء في مواجهة قوى الفساد والبغي والتسلط والاستبداد والطغيان. ولقد أتى ذلك على حساب الآخر -أفرادًا أو جماعات- أو في مواجهة قوى التآكل والضمور الذاتي التي تستنزف طاقة الأمة والقدرات الفاعلة فيها وتنتهي بها إلى الهلاك.

فالمنظور الحضاري يوجه النظر إلى شروط النهضة، بالقدر الذي يتعامل كذلك مع عوامل الهلاك والفناء. وكلتا الحالتين: حالة النهضة والاقتدار من جانب، والضعف من جانب آخر، من الحالات التي تلازم الجماعات والأمم عبر الزمان، وتلك من الحالات التي تستوقف نظر الباحث في الواقع العربي المعاصر بشكلٍ خاصٍ؛ حيث يتجسد مأزق الوجود والبعث الحضاري للأمة.

ويأتي المنظور الحضاري الإسلامي -الذي هو في الواقع منظـور يرتكـز إلى مفهـوم التجدد الحضاري- ليحتل موقعه كإطار ينتظم العديد من الدراسات الممكنـة للواقـع العربي الإسـلامي والواقـع التـاريخي المعـاصر والتـي تتخـذ مـن جملـة مـن الظـواهر والأعراض نقاط ارتكاز لإعادة القراءة المشخِصة والمعالجِة لهذا الواقع.

ومن ثم، فإن المنظور الحضاري -كمنظور للتجدد الحضاري- من شأنه أن يسهم في صياغة فكر جديد مبدع يتسم بالحيوية والإنشاء، ويتسم بقابليته لاستيعاب قـدر مـن التنوع والانفتاح على منافذ متعددة ومتجددة عند تقويم الواقع الحركي. هذا بالإضافة إلى طبيعة هذا المنظور من حيث كونه يتجاوز إطار الرؤى الشخصية إلى رؤيـة حركيـة تقويمية إصلاحية. ومن ثم، تتحول الدراسات التـي تتبنـى هـذا المنظـور مـن كونهـا ممارسات نظرية مجردة إلى أن تكون نواة لمشروعات حضارية تسهم في ترشـيد المعـيش الواقع -زيادةً على فهم هذا الواقع- من خلال تقـديم البـدائل والحلـول التـي تتسق وطبائع التكوين الحضاري عامة والمعنيّ بالكيان الاجتماعي موضع الدراسة خاصة.

[2] من سياق إسلامية المعرفة إلى منظور حضاري:

لم تكن الدراستان الرائدتان السابق الأخـذ عـنهما لبيـان منظومـة الأبعـاد المعرفيـة والنظرية والمنهاجية للتأصيل الحضاري عند منى أبو الفضل إلا جزءًا من سـياق أكثـر شمولاً مارست من خلاله منى أبو الفضل تأصيلها النظري الحضاري في مجال العلـوم السياسية، ألا وهو سياق ما عرف بإسلامية المعرفة. إلا أن اقتراب منى أبو الفضل من هذا السياق مقارنة بغيرها من رموزه وكـوادره -جعلهـا تتجـاوز هـذا المفهـوم نحـو المفهوم الأكثر كلية ألا وهو المنظور الحضاري، باعتباره المحـصلة النهائيـة المأمولـة لمـا يسمى "عملية إسلامية المعرفية". هذا وكان لمنى أبو الفضل مفهومها عن هذه العملية، وذلك في ضوء مداخلها المعرفية والنظرية. وفيما يلي نص التحليل عن إسهامها في هذا السياق، كما قدمتُه في إحدى دراساتي[1]:

---

(1) نادية مصطفى، منهاجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العـام إلى خـبرة التطبيقـات، في: أعـمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (تحت التحرير والطبع).

لقد أصَّلت د.منى في أعمالها لمفهـوم "المنظـور الحـضاري"[1] و"النمـوذج المعـرفى التوحيدى" مقارنة بالنموذج المعرفي الوضعي[2] و"منهاجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي"، ناهيك عن مشروعها لنقد الفكر الغربي[3]، وجميعها من مكونـات عمليـة إسلامية المعرفة. إلا أن منى أبو الفضل لم تتوقف (في أعمال منشورة لها بالتحديد) لنقد أو تقويم تصورات الفـاروقي أو العلـواني أو أبـو سـليمان؛ ولكـن تكوينهـا الفكـري والعلمي وخبرتها في مجال الفكر الغربى بكل روافده (المعرفية، والفلسفية، والنظريـة) وفي مجال العلوم السياسية والنظرية الاجتماعية بصفة خاصة، صبغت بصورة واضـحة وجلية موقفها المنهجى من كيفية خدمة أهداف وغايات مشروع إسلامية المعرفة. ولعل من أهم الأدلـة عـلى تمايزهـا في هـذا الـصدد اسـتخدامها لمفهـوم المنظـور الحـضاري "Civilizational Paradigm" (وليس مجرد الإسلامي) باعتباره الغاية التي ستصل إليها ما دُرِج على وصفها بعمليات الأسلمة. علمًا بأن منى أبو الفضل لم تـستخدم مـصطلح أسلمة أو إسلامية المعرفة أو الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ولكـن استخدمت "المنظور الحضاري" وليس الإسلامي، تمييزًا منها بين الفقهي والحضاري.

ومن ناحية أخرى؛ فلقد كان تركيز منى أبو الفضل عـلى الجانـب المعـرفي والنظـري أكثر وضوحًا وعلى نحو يبرز الرابطة بين المعرفي والمنهجي والنظري. ولـذا فـإن فكـرة "الأنساق المتقابلة" من أبرز إسهامات منى أبو الفضل، ليس على مستوى خطوة واحدة من خطوات عملية الأسلمة، ولكن على مستوى الناظم أو الرابط بين الخطوات. فـإذا كانت كيفية الانتقال من نقد الغربي إلى نقد التراث مرورًا بالرؤية الإسلامية وصولًا إلى

---

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية (في): نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، أعمال دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعيـة، العلـوم الـسياسية نموذجًا (29/ 7- 2/ 8/ 2000م)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مركز الحضارة للدراسـات السياسية، 1423هـ/ 2002م.

(2) منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي، مرجع سابق.

(3) محور هذه الأعمال التي امتدت لما يقرب من ربع قرن لم يتم نشرها في تفاصيلها أو محصلتها الكلية. وتم نشر بعض هذه الأبعاد في بعض الأعمال التي لا توفي الجهد الفعلي المبذول حقه، انظر على سبيل المثال:

- Mona AbulFadl, Beyond Cultural Parodies and Parodizing Cultures, AJISS, Vol.8 N.1,March 1991.
- Mona AbulFadl, Where East Meets West, Op. Cit.

صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية (سواء على مستوى الباحث الواحد أو على مستوى فريق بحثي متكامل المعارف) من أصعب العمليات المنهاجية التي سبق وتساءلتُ عن موضعها من فكر رموز إسلامية المعرفة، فإن إسهام د.منى أبو الفضل حول أهمية "مدخل المنظورات المقارنة" والجدال بينها، والأنساق المعرفية المتقابلة بصفة عامة وحول مراجعة منظورات علم السياسة بصفة خاصة لتقدم لنا تصورًا واضحًا -عامًا وتطبيقيًا- عن كيفية التشبيك الفعال بين الخطوات في خبرة الباحث الرائد المتميز المعايش للقضية بكل ملكاته. ويبدأ هذا التشبيك من مراجعة ونقد حالة منظورات العلم الغربي الحداثي، ويستند هذا التشبيك وينطلق من نموذج معرفي توحيدي. وهنا وجه آخر لتمايز اقتراب منى أبو الفضل؛ ألا وهو البدء من نقد "الغربى" مُسلّحة بإطار معرفي مغاير للنموذج المعرفي الغربي.

ولهذا، لم تكن إسلامية المعرفة مشروع مؤسسة (مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي) أسهمت د.منى في إدارته مؤسسيًا، ولكن كانت "إسلامية المعرفة" -الفكرة والمنهج- هو مشروع حياة منى أبو الفضل العلمي والعملي انطلاقًا من مشروعها "نقد الفكر الغربي".

ومن ناحية ثالثة، فإن منى أبو الفضل لم تسد فقط الفجوة بين الخطوات على مستوى المعرفي والنظري فقط، ولكن يساعد إسهامها على سد الفجوة بينهم وبين حال الفكر وحال الأمة ذاتها، إذ إنها ربطت بقوة بين الأسلمة وبين إصلاح حال الأمة، بل والتجديد الثقافي على المستوى العالمي والإنساني[1].

ولذا فإن إسلامية المعرفة -وفق تصور منى أبو الفضل عن منهاجية تطبيقها- لا تفصل بين المنظور الحضاري للعلوم وبين إصلاح فكر الأمة وواقعها وبين تجديد العلوم الشرعية وكيفية الاستعانة بمصادر التنظير الإسلامية في التنظير الاجتماعي بصفة عامة.

(1) Mona AbulFadl, Islamization as a force of Global Culture Renewal.... Op. Cit., pp. 163-179.

ومن ناحية رابعة؛ يقدم إسهام منى أبو الفضل نموذج الأستاذ متعدد المعارف المنفتح على التخصصات المتكاملة، ولكن انطلاقًا من رؤية حضارية إسلامية تعرف محور ذاتها مقارنة بالنماذج المعرفية والحضارية المتقابلة (ولا نقول المتضادة أو المتصارعة). ومن ثم فهي تقدم إسهامًا حضاريًا شاملاً وليس إسهامًا في مجال معرفي محدد أو إسهامًا إسلاميًا في تخصص محدد. فالإسلامي لديها هو الحضاري وليس الفقهي فقط، وهو كذلك القيمي السُّنني وفق المفهوم الواسع للشريعة.

وبالرجوع إلى الأعمال التقويمية تحديدًا، نجد أن ما قدمته منى أبو الفضل في هذا المجال بالأساس يتمثل في تنظيم وتحرير أعمال المؤتمر السنوي الحادي والعشرين لرابطة علماء الاجتماع المسلمين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1992) والمتزامن مع مرور عقد على تأسيس المعهد، ومع بداية خطته الخمسية الثانية[1]. ولقد تمحورت أهم أفكار منى أبو الفضل التي سجلتها في المقدمة وفي مقدمات بعض محاوره حول أهمية التقويم، وحول آليات ومنهاجية "إسلامية المعرفة". وفيما يلي تفصيل بعض هذه الأفكار:

1- أهمية توثيق ونشر نتائج مثل هذه المؤتمرات الجماعية وخبراتها؛ لتكون في متناول المهتمين بالقضية -الذين لم يشاركوا- وكذلك في متناول من شاركوا ليبنوا على هذه النتائج ويجددوا مسارهم البحثي ومسار المؤسسات التي يخططون لأنشطتها في المستقبل. فإن مثل هذا التوثيق والنشر لأعمال المؤتمرات التقويمية يمثل سابقةً يجب تكرارها وتحسين مخرجاتها.

وهنا يجب أن نتساءل: ماذا حاق بأعمال المؤتمرات التقويمية الدورية التي تم عقدها عبر الخمسة وعشرين عامًا الماضية؟ وكيف تمت الاستفادة بنتائجها في تجديد وتفعيل أنشطة المؤسسة؟ وفي هذا الصدد وكمنطلق لمقدمة الكتاب العامة، تبدأ د.منى أبو الفضل بتحديد دوافع تقويم المؤسسات (جمعية علماء الاجتماع دوريًا لأنشطتها)،

(1) Mona Abul-Fadl (ed.), **Proceedings of the 21st Annual Conference, Association of Muslim Social Scientists,** The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, USA 1414 AH/1993 AC.

فتقول إنه مع تقدم العمر بالمؤسسات فإنها تحقق الخبرة والثقة الممزوجة ببعض الحِرَفية المفترضة واللازمة لتدعيم الجودة، إلا أنه مـع "روتينيـة الكاريزمـا"، وعقلنـة القيـم والتوقعات في شكل أنماط سلوكية يمكن التنبؤ بها وتحديدها، فإن هذا الوضع قد يحقق ميزة وذلك عنـدما يـضمن مجـرد استمرار المؤسـسة بغـض النظـر عـن هويـة ودأب ومهارات الأفراد القائمين عليها. إلا أن هذا الوضع قد يكون له سلبياته التي تتمثل في ظهور عقبات والنيل من الفعالية وانخفاض وزن المؤسسة.

وعلى ضوء ما سبق، تقول د.منى أبو الفضل: إن رابطة علماء الاجتماع المسلمين، بعد عقدين من تأسيسها، ونظرًا لطبيعتها الفريـدة التـي تعتمـد عـلى إخـلاص وولاء أعضائها وليس على روابط مؤسسية متينة، فإنها معرضة لمواجهة تحديات إضافية. ومن ثم فهناك حاجة للحفاظ على قوة الدفع وتدعيم الوجهة من أجل الحفاظ على المصداقية والسمعة سواء لأعضائها فرادى أو بصورة جماعية.

وهنا تستدعي د.منـى مفهومًـا -ثقافيًـا قيميًـا- هـو vocationist dimension ويعنـي باختصار: أن الفرد يعطي أكثر مما يأخذ، وأن الرضاء عن العمل من أجل قضية نبيلة أكثر فائدة وأكثر دوامًا من نتائج حسابات المكسب-الخسارة قصيرة الأمد التي تموج بها أسواق الاقتصاد الحرفية (**وما عند الله خير وأبقى**). وبالرغم من اعتراف منى أبو الفضل أن هـذا النمط من العمل والتضحية يكون صعبًا في ظل العقبات التي تواجهه، إلا أنها أكدت أهمية استمرار دور الرابطة من حيث تشكيل الهوية المهنية لعلماء الاجتماع المسلمين؛ ومن ثم فهي تؤدي وظيفة محفز معنوي لا غنى عنه. ولذا، فإن تقويم الخبرة من أجل هذه الاستمرارية، بل ومن أجل إرساء قواعد الإحياء الثقافي والاجتماعي للأمة، هذا التقـويم يمثـل ضرورة لإعادة تحديد الاتجاه والوجهة. وهو يستدعي الذاكرة المؤسـسية لاتحـاد علـماء المـسلمين، وكذلك The Cultural medium of its constituencies .

2- عن غايات ومنهاجية إسلامية المعرفة، قدمت د.منـى أبـو الفـضل رؤيـة تـبرز اهتمامها بالناظم والرابط بين الخطوات التي فصّل رموز إسلامية المعرفة (**الفاروقي، أبو سليمان، العلواني**)، في كل منها. كما قدمت رؤية عن العلاقة بين الفقـه والواقـع وبـين

المعرفي والنظري، على النحو الذي يشرح الملاحظات العامة التي وصفتُ بها من قبل الخصائص العامة لإسهام منى أبو الفضل في شرح "منهاجية إسلامية المعرفة"، وليس في نقد أو مراجعة رؤية محددة لأحد الرموز أو إحدى الخطط. وتتلخص هذه الرؤية كالآتي[1]:

أ- الحاجة إلى إعادة بناء -وليس استبدال- العلوم الاجتماعية والطبيعية استنادًا إلى قواعد جديدة، ولتتبنى غايات جديدة تتسق وقيم الإسلام. وإن هذه العملية يجب أن تُدمج منهاجيًا في العلوم disciplines الجديدة.

فإن محورًا ثلاثيًّا يربط بين الرؤية الإسلامية عن: المعرفة، والواقع، والتاريخ إنما يمثل في نظر د.منى جوهر المنظور "التوحيدي" Premised وإعادة بناء العلوم Disciplines لذا فإن إسلامية المعرفة -باعتبارها إعادة المعرفة إلى مصادرها، ومن ثم إلى كلياتها دون اجتزاء- تمثل سبيل إعادة بناء الفكر المسلم ولكن بطريق عكسي، أي من خلال نقد الأكاديميا الغربية، والآن الأمريكية تحديدًا.

ب- التحدي المباشر والملموس أمام المفكرين والمعلمين المسلمين -كما حدده المؤتمر الدولي في إسلام آباد- هو: إعادة كتابة مراجع وكتب جامعية في فروع التعليم الأساسية لجعلهم متسقين مع مبادئ القرآن. كما أن المنظور اللازم لمواجهة هذا التحدي يتطلب تدشين حركة عالمية لتأمين الاعتراف بالحاجة لعلاج الازدواجية في التعليم والثقافة التي يتعرض لها المسلم.

وإذا كان تأسيس المعهد العالمي في الثمانينيات بعد تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين في الستينيات، ثم اتحاد علماء الاجتماع المسلمين في السبعينيات، كان بمثابة تأسيس مؤسسة بحثية (Think Tank) وتعليمية لتحديد وجهة البحث في الأمة، والتوجيه والتنسيق، فإن هذه الاستمرارية، كما تقول د.منى، قد توقفت؛ لأنه على مدار العقد المنصرم منذ تأسيس المعهد، حيث إن المفهوم الذي قامت عليه خطة العمل الأصلية

---

(1) نادية مصطفى، منهاجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، في: أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، مرجع سابق.

Original Work plan (أو ما عُرف بخطة الفاروقي)، وهو مفهوم إعادة هيكلة جذرية لوسط الاستنارة، كذلك رأت د.منى أنه حدث تحول في الأولويات عن أشكال وأدوات هذا المفهوم. فلم يعد الهدف هو المقررات فقط، ولكن العقل المسلم الذي أضحى بؤرة للنقد وإعادة البناء من ناحية وكذلك نقد وتجاوز شبكة الفكر الغربي الحداثي التي خرجت وتبلورت من طياتها العلوم الحديثة المختلفة. بعبارة أخرى، أشارت منى أبو الفضل إلى الإطار الثقافي والفكري الواسع المحيط بالعملية التعليمية الذي تنتمي إليه، أي أشارت إلى الكل وليس الجزء، **مؤكدة بذلك الرابطة بين المعرفي والتعليمي والتربوي والفكري والثقافي مبرزة الطابع الحضاري الشامل لرؤيتها الديناميكية التفاعلية متعددة المستويات.**

وبهذا تكون منى أبو الفضل قد سجلت -ولو بطريقة غير مباشرة- نقدها لخطة الفاروقي التي أُلصقت بها غاية محددة، ألا وهي إعادة صياغة العلوم صياغة إسلامية، في حين أن إعادة قراءة أعماله، تُبيّن أنه قدم تصورًا عامًا متعدد الأبعاد لعملية شاملة، وقام خلفاؤه من بعده ببلورتها وتحديد أولوياتها وفق العديد من الاعتبارات.

ج- وعن ماهية توجه إسلامية المعرفة ورابطة علماء الاجتماع المسلمين أي عن "المعرفة" ولماذا هذا التوجه، أوضحت د.منى أن غاية تطوير علوم اجتماعية إسلامية أصيلةIndigenous Islamic Social Science بمقدورها المساهمة في مجال علمي تنافسي، هذه الغاية هي الاستجابة لمتطلبات الأمة الإسلامية باعتبارها جماعة سياسية عالمية، كذلك الاستجابة لمتطلبات الجماعات المسلمة في الولايات المتحدة.

وهكذا، ربطت منى أبو الفضل بين علوم اجتماعية إسلامية وبين خدمة جانب من الأمة وهو المقيم خارج الدول الإسلامية، حيث ركز رموز إسلامية المعرفة الثلاثة (الفاروقي، والعلواني، وأبو سليمان) على حاجة الدول المسلمة ومجتمعاتها ونظمها وفكرها لإعادة البناء على أسس إسلامية، دون أن يتطرقوا إلى احتياجات مسلمي الغرب أو إمكانات مشاركاتهم في إعادة صياغة العلوم إسلاميًا مقارنة بأقرانهم في الأوطان الأم.

وبالنظر إلى ثلاثية:

* إعادة بناء العلوم الغربية الحديثة وليس استبدالها.

* العلاقة بين المعرفي والفكري والحركي؛ فهي ليست دوائر منفصلة عن بعضها ولكن دوائر متعاضدة متراكمة. ومن ثم، فإن إسلامية المعرفة أوسع من مجرد إعادة بناء العلوم.

* اعتبار قيم الإسلام وتاريخه وسننه، وليس فقط أحكامه وفقهه.

نجد أن د.منى أبو الفضل تمثل رؤية وسطا بين: الفاروقي من جهة، وبين فضل الرحمن وضياء الدين سردار (وغيرهما) ممن رأوا في الإسلامية تغريب للإسلام وليس أسلمةً للعلوم. كما أنها تمثل جسرًا متحركًا، نظرًا لتعدد مداخلها العلمية (Multidisciplinary) بين دوائر المعرفة والفكر والمنهاجية والنظرية وكذلك بينهم وبين الواقع والحركة، وبذا فهي غطت الحاضر الغائب في رؤى رموز إسلامية المعرفة؛ ألا وهو الرابط والناظم بين خطوات أو خطط العمل.

وأخيرًا، وإذا كانت منى أبو الفضل لم تتصدَ مباشرة لنقد خطة الفاروقي أو متابعة التطور في الفكرة كما عبرت عنه رؤى القيادتين التاليتين للمؤسسة، إلا أنها وبعد مرور عقد واحد على تدشين مشروع إسلامية المعرفة، كانت تدرك وبوضوح ونضج شديدين كيف أن العملية لا بد وأن تكون مرنة تحت تأثير الأفراد وليس فقط المشروع الذي يمثلون جزءًا منه. فهي تقول: "**كل منهم كان مؤسسيًا بطريقته، وكل منهم جاء بقدر من خبرته وكل منهم استطاع -خلال توليه لدوره على الساحة- أن يقود اهتمام مشاهديه**". وهناك، إلى جانب ذلك، وفق رؤية منى أبو الفضل، تنويعات في المنطلقات والمناهج، طالما هناك تنويعات في أنماط الشخصية وأساليبها[1]. ومن ثم، فإن الحقيقة في نظر د.منى هي وجود مساحة من الاختلاف ومن التفرد والفردية، وذلك على طريق تحدده غاياته أكثر ما تحدده أحادية أو خصوصية السبل.

---

(1) bid, pp 104-106.

ثانيا: منظومة التفعيل والتشغيل في دراسة الواقع الاجتماعي والسياسي:

تحت عنوان فرعي: "نحو تجديد الوعي بالأمة الإسلامية والتنظير من مرجعية إسلامية: تطور جهود ثلاثة عقود من البحث والتدريس في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: التوجهات والتحديات"، تذكر د.نادية مصطفى في أحد بحوثها[1]: أنه "لا تتحقق القفزات النوعية في البحث والتدريس في الجامعات بدون توافر الرواد الذين يقودون ويؤسسون مدارس فكرية متميزة أو جماعات بحثية متجانسة تقوم على هموم بحثية وعلمية جديدة". والذي لا بد وأن يترتب على ويقترن بالوعي بمستوى الأمة والذاكرة عنها. ولم تكن المداخل النظرية والمنهاجية لتدريس المقررات تقترب من قريب ومن بعيد من هذه المرجعية ولو من قبيل التعريف بها باعتبارها مرجعية مقارنة وليس بالضرورة تبنيها وتفعيلها كمرجعية ذاتية للباحث أو المدرس.

وكان للعلامة المرحوم أ.د.حامد ربيع، منذ بداية السبعينيات، ثم العلامة أ.د.منى أبو الفضل (في بداية الثمانينيات) قد سبقا بالتأسيس -على مستوى التدريس والبحث- للتجديد على هذين الصعيدين المقترنين، وعلى نحو فتح الطريق أمام جيلٍ ثانٍ ليستكمل المسيرة، فجاءت خبرة فريق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ثم خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي والمنظور الحضاري للعلاقات الدولية من أهم معالم إسهام هذا الجيل الثاني. واستمرت مسيرة توجيه التدريس والبحث لخدمة قضايا الأمة الإسلامية المعرفية منها والسياسية، وشارك فيها عدد من الأساتذة من تخصص النظم المقارنة وفي هذا المقام أسست د.منى أبو الفضل لمنظور حضاري لدراسة النظم العربية[2]، ودراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي مقارنة بالمنظور النسوي.

---

(1) المرجع السابق، ص ص10-12.

(2) راجع في هذا الصدد كلاً من:

- كتاب: منى أبو الفضل، نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، يناير 2006.

- محاضرة: منى أبو الفضل: المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، مرجع سابق.

العلاقات الدولية والفكر السياسي والنظم السياسية المقارنة ودراسات المرأة، مجالات أربعة يمكن التوقف عندها لبيان كيفية تفعيل وتشغيل منظور حضاري لدراسة أمور مهمة في مسار تطور الأمة الإسلامية، عند المستويات التالية: المستوى الكلي (الأمة) والنظام الدولي، مستوى النظم، ومستوى النوع والأسرة.

وحيث إن أعمال هذه الندوة ستتطرق بالتحليل لأعمال د.منى أبو الفضل في هذه المجالات بالتفصيل، فإنني سأتوقف بالأساس عند الأمة والمرأة؛ لإبراز الرابطة بينهما في مشروع منى أبو الفضل الفكري والنظري، وهي الرابطة التي تعد من أبرز علامات منظور حضاري للعلوم الاجتماعية والسياسية. ومن ناحية أخرى، فهما من المجالات التي يبرز على صعيدهما الاستمرارية والتراكم من جيل الرواد إلى الأجيال التالية.

فعلى سبيل المثال اتخذت حولية أمتي في العالم[1] من الأمة مستوى للتحليل. كما استمرت دراسات المرأة في التطور والنمو (كما سنرى في المحور الخاص بذلك من هذه الندوة). وهو الأمر الذي يُبين أن منظورًا حضاريًا هو عملية مستمرة ذات دوائر مفتوحة تحقق الرابطة بين الأجيال [illegible] الخبرات في فروع العلوم الاجتماعية والسياسية.

1- مفهوم الأمة الإسلامية: الأمة القطب:

تمثل الأمة مستوى للتحليل من منظور حضاري إسلامي مقارنة بمستويات التحليل الأخرى من منظورات غربية (**الدولة، النظام الدولي،...**). ويستند التنظير لهذا المستوى على التأصيل الحضاري لمفهوم الأمة. فإلى جانب التأصيل الشرعي والفقهي، فإن التأصيل السياسي الحضاري لا يقل أهمية. ولقد دشنت د.منى أبو الفضل، ومن قبلها د.حامد ربيع الدعوة لتأصيل هذا المفهوم من مصادر إسلامية. وفي مؤلفها الأمة

(1) حولية "أمتي في العالم"، حولية/ دورية سنوية تدرس قضايا العالم الإسلامي، يصدرها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة، ولبيان موضوعات الأعداد التسعة الصادرة من الحولية: راجع الهامش الخاص بالتعريف بالحولية في الجزء الأخير (ثالثًا: المنظور الحضاري استجابة ذاتية ودائرة مفتوحة: ماذا بعد من أجل الاستمرارية والاستكمال والمراجعة؟) من هذه الدراسة.

القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام[1]، قدمت منى أبو الفضل تأصيلاً يمكن تلخيصه على النحو التالي[2]:

الأمة هي أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث تحويل الأمة موضوعًا من ظاهرة إلى مفهوم، والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى المدركات العقلية، وترشيد شعورنا وتحويل انفعالات لا شعورية إلى تفاعلات واعية إرادية، مع إكساب سلوكنا الواعي الإرادي تلك الأبعاد المعنوية والقيمية التي تضفي عليه ذلك المعنى الإيجابي والمضمون الأخلاقي الذي لا يستوي بدون أي منهما التطور الحضاري للإنسان.

ولهذا، فإن تأصيل د.منى أبو الفضل ينطلق من بيان أهمية طرح موضوع الأمة، كسبيل من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم والعلاقات الدولية الإسلامية. ولذا، فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار أن الأمة قد باتت تراثًا يُبَحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف، ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية قبل الإنسانية كافة.

ولذا، فعلينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة في الإسلام، وأين موقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟ وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته. وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، يقوم التأصيل المنهاجي الذي تقدمه د.منى أبو الفضل على بيان ما يلي:

1 – أن الأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة ضاربة الجذور، باسطة الفروع، على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. بعبارة أخرى، فإن مصير الجماعة/ الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة/ الدعوة.

(1) منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط3، 2007.

(2) مقدمة العدد الثاني من حولية "أمتي في العالم"، حولية قضايا العالم الإسلامي، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000.

2- بعد أن وجد تاريخيًّا نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل شكل "دار الإسلام"، قطنته شعوب متباينة انصهرت في جماعة كونت الأمة الإسلامية في ظل خلافة ظلت رمزًا للوحدة السياسية للأمة، وبعد أن زالت دولة الخلافة، وبعد أن تحللت أواصر الجماعة في قوميات متفرقة لا يربطها إلا رباط ديني، وبعد أن بدا أنه لم يبق من الإسلام إلا العقيدة، يصبح السؤال هو: ما مدى حظ هذا المفهوم (الأمة) من واقعنا المعاصر؟ هل سقط في العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الحدود السياسية والنظم الوطنية؟ هل تصبح ظاهرة تاريخية أو ذكرى طيبة أو تصورًا مثاليًّا أو تجريدًا؟ أم يجب أن تهتم بالتدبر والتفكر لننتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي، بحثًا عن تعليل وتفسير لظاهرة "الأمة" كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على الرغم مما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية.

3- الأمة أو الجماعة تصير الأصل؛ فهي مستودع الرسالة المحمدية، وبالتالي فإن وجود الإمام والدولة وجود منسوب أو مشتق. ومن ثم، فإن بقاء الأمة مرتبط بالعلة وليس بالمعلول. واختفاء الإمام- وإن أضعف وحط من فاعلية الأمة- لا ينفي وجودها. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة. فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن هنا صارت "قيمة عليا" ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر. ومن ثم، فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة.

4- الأمة الإسلامية هي الأمة المستخلفة في الأرض، أي أنها "الأمة" وليست "أمة" بين الأمم. ولا نجد للأمة الإسلامية ـ وفق المعنى المشار إليه عاليًّا ـ نظيرًا في المفهوم الذي عرفته أوربا في العصور المسيحية أو في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاء به عصر التنوير في أوربا. ذلك لأن الأمة الإسلامية تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العصر الزمني. فهي ذات شخصية حضارية مميزة، ولكنها غير موقوتة بمسار

تاريخي محدد. ومرد ذلك هو مصدر التمايز ذاته الذي يجعل لأمة الإسلام موقعها المميز بين سائر الأمم. فهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقدية التي انبثقت منها، لا بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها. ولهذا كله فإن السمة الأصولية المميزة للأمة هي التي تصبغ الجماعات البشرية، على اختلاف أنواعها، بصبغتها. ولهذا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة "الأمة" ذاته، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدد وتتوالى. وهذا يعني أن الإسلام عالمي لا يكرس المركزية، ولا يقبل ثبات العاصمة، كما يعني أنه في حالة إحياء متجدد؛ ما إن يتهاوى المنحنى في موقع حتى يتصاعد في مواقع أخرى. وأيًا كانت الأشكال والمسميات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوات فإن مرجعها دائمًا هو أن روح الأمة في سعي دائم نحو التجدد والمقاومة.

5- ولكن ماذا عن الأمة كمستوى للتحليل؟ وما دلالة أبعاد التأصيل المنهاجي السابقة لمفهوم الأمة؟

التأصيل المنهاجي السابق يبين لنا أن الرابطة الدينية/ العقدية هي الأصل في منشأ الأمة واستمرارها وبقائها. إذًا الأمة تمثل، بلغة علم السياسة الحديث، منطقة ثقافية حضارية يمكن دراسة تفاعلات وعلاقات مكوناتها انطلاقًا من البحث في تأثير الرابطة المشتركة بينها، في ظل تأثير التنوع أو التباين في الجوانب الأخرى المادية، وفي ظل تأثير وقائع الأحداث وتطوراتها، وفي ظل تعددية الدول القومية (الإسلامية).

2- دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي ناقدًا -المنظور النسوي الحداثي:

لم أكن أظن أنه بإمكاني وأنا أستاذة علاقات دولية أن أهتم بدراسات المرأة. وكان لمنى أبو الفضل فضل تعريفي بماهية العلاقة بين المرأة والسياسة أو بين المرأة والحضارة. وسرعان ما تبلور اهتمامي بقضية المرأة كقضية عالمية من قضايا حقوق الإنسان الذي تشتد حول مفاهيمها وسياساتها جدالات الخصوصية والعالمية.

وظل اقترابي من هذه القضية بقدر ما يفرضه عليّ تخصصي. إلا أن الجوانب المعرفية والفكرية والمنهاجية التي نقلتها عن أعمال منى أبو الفضل ظلت تمثل الأساس

والقاعدة والعامود الفقري لدراساتي في مجال المرأة. وتتلخص أهم المحطات المعرفية والنظرية والعملية التي درستها من واقع أعمال منى أبو الفضل على النحو التالي:

1- البداية مع شعار جمعية دراسات المرأة والحضارة التي أسستها منى أبو الفضل (1997) وهو: **"الأم والأمة صنوان، ما بينهما وثاق يشد الأصل إلى الفرع، وعلى منواله تنسج العمارة، التي هي روح الحضارة"**[1].

وتقع هذه العبارة في قلب منظور حضاري لتشخيص وتفسير ومعالجة مشكلات المرأة دون انفصال عن المجتمع والأمة. وهو المنظور الذي يقوم على أن قضية المرأة لم ولن تنفصل عن قضية الأمة عبر تاريخها وما تعاقب عليها من إنجازات ثم تحديات وتهديدات داخلية وخارجية. ولذا، فإن مراجعات تاريخ قضية المرأة هي مراجعات في تاريخ الأمة من زوايا مختلفة ومتنوعة. ومن ثم، فإن مداخل تغيير وضع المرأة لا تنفصل عن مداخل تغيير وضع الأمة الراهن برمته، فعلى سبيل المثال: إذا كان الجدل الفكري والسياسي حول سبيل الإصلاح في الأمة يطرح إشكاليات العلاقة بين: الإسلام وكل من الديموقراطية وحقوق الإنسان، والتسامح والتطرف، والجهاد – الإرهاب– المقاومة، التخلف والتنمية، التغيير الاجتماعي والثقافي، فإننا نجد أن المرأة يتم استدعاء دراستها منفصلة عن هذه السياقات في حين أن قضية المرأة – من منظور حضاري – تقع في قلب هذه السياقات ولا يمكن فصلها عنها.

2- تصدت منى أبو الفضل بالنقد لأثر النموذج المعرفي الغربي على المرأة. حيث إنه يطرح قضية المرأة باعتبارها -وكما تقول أ.د.منى أبو الفضل في بحث قيم لها عن

(1) وقد استهلت د.منى بهذه العبارة أول مقال لها في العدد الأول من مجلة المرأة والحضارة بعنوان: مراجعات في تاريخ الأمة: المرأة حركات التجديد-لإطلالة معرفية، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، ربيع1420هـ 2000م، ص3.
وللتعرف على جمعية دراسات المرأة والحضارة (ASWIC) ومنطلقاتها وأهدافها وإطارها الفكري وأنشطتها والنشرات العلمية الصادرة عنها، انظر الموقع الإلكتروني للجمعية على الرابط:

http://muslimwomenstudies.com/aswic/

مراجعة قضية المرأة من منظور إسلامي[1]- قضية حداثة في مواجهة التقليدية؛ أي قضية تحرير المرأة من القهر المنظم الذي يجعلها تابعة لاستبداد الرجل، وأن هذا القهر والاستبداد ساعد عليه ومكَّن له نظام مجتمعي يُكرِّس سيطرة الرجل. ومن ثم، فإن قضية المرأة على هذا النحو أضحت قضية حداثة؛ أي قضية ترتبط بالفردية حيث يزداد وعي المرأة بفرديتها فتعلو مطالبها تجاه المجتمع، كذلك لا يصبح هناك أمر ثابت أو معطى. ولذا، يصبح كلُ شيء عرضة للتغيير ووفق نطاقٍ واسعٍ من الاحتمالات.

وعلى العكس، فإن وجود منظور حضاري إسلامي لقضية المرأة -وفق تأصيل د.منى أبو الفضل- لا بد وأن يدحض خصائصها الحداثية على أساس أن وضع المرأة ودورها في المجتمع هو جزء مندمج وأساسي فيه. ومن ثم، فإن الأمر الأساسي عند تحديد وضع المرأة في مجتمع ما ليس درجة قبوله أو رفضه، ولكن مصدر هذا الدور وهذه الحقوق وشرعيتها، وكذلك المفاهيم عن المساواة السائدة عبر زمان أو مكان محدد. ومن ثم، فإن طرح د.منى أبو الفضل -في الدراسة نفسها[2] - من خلا[illegible] المجتمعات الإسلامية تاريخيًّا مقارنة بخبرات غيرها ومع استدعاء المنظور التوحيدي يقُودها إلى: أن قضية المرأة ليست قضية فردية تحريرية، ولكنها تمتد لتضم الجماعة ابتداء من الأسرة. ومن ثم، فإن دور المرأة الممتد خارج هذه النواة أو المقيد في داخلها يجب تناوله في نطاق سياقه الواسع ومفاهيم التبادلية والاستمرارية في هذا السياق. ولقد راكمت د.منى على هذا الطرح طوال عقدين منذ بدء دراستها لقضية المرأة حتى توفاها الله[3].

---

(1) Mona Abul- Fadl, 'Revisiting the Woman Question: An Islamic Perspective, (in) Perry D. Lefebvre (ed.): Register, **The Chicago Theological Seminar**, Winter - Spring 1993, No.1, 2., pp 28-52.

(2) **Ibid**, pp 51-52.

(3) انظر من هذه الدراسات على سبيل المثال:

-منى أبو الفضل، تصدير، (في): منى أبو الفضل (إشراف وتقديم): المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق، ص9-17.

- Mona A. M. Abul- Fadl, **Op. Cit.**

- منى أبو الفضل، خبرة تطوير منظور حضاري لدراسات المرأة، (في): أماني صالح (محرر)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، القاهرة: برنامج حوار الحضارات (جامعة القاهرة) ومركز الدراسات المعرفية، 2007.

=

3- وفي المقدمة التحريرية للكتاب الرائد "**المرأة العربية في قرن**"[1]، قدمت منى أبو الفضل قراءة جامعة شاملة كلية لانعكاسات المقابلة بين النموذج المعرفي الحداثي والنموذج التوحيدي عن المرأة وكيف انعكس على السياسات الرسمية والمدنية في هذا المجال. وتلخِص هذه الرؤية ملامح وخصائص كل من النموذجين عن المرأة، وعلى نحو يدعو إلى تجاوز الاستقطاب والثنائيات في تناول قضايا المرأة.

4- ولأنه لا يمكن التوقف هنا عند كل أعمال د.منى في مجال دراسات المرأة، أجتزىء بعضًا مما ساهمتُ معها في إعداده أو شاركتُ في تنفيذه، وأذكر على سبيل المثال **النماذج الثلاثة التالية**:

- **في مؤتمر عن عائشة عبد الرحمن** 1999[2]، قدمت د.منى أبو الفضل عائشةَ عبد الرحمن كنموذج تطرح دراسته إشكاليات معرفية وفكرية ومنهاجية عدة.
- **وفي نصها الأدبي: "فصل الخطاب فيما وراء الحجاب"**[3]، عايشت منى أبو الفضل مأساة المرأة في البلقان، مأساة تجسد طغيان النظام العالمي الجديد ضد الإسلام والمسلمين[4]. ففي أحداث البوسنة مع مطلع تسعينيات القرن العشرين وهي لحظة

= - منى أبو الفضل، الوقف وعمارة المرأة في الإسلام: قراءة معرفية في الخبرة التاريخية ودلالاتها المعاصرة بالنسبة إلى دور المرأة في التنمية، (في): أسامة مجاهد، أمجد جبريل، علياء وجدي (محررون)، نادية محمود مصطفى، رفعت العوضي (تنسيق علمي وإشراف): **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، أعمال المؤتمر الدولي الذي تم تنظيمه في جامعة القاهرة (2004)** بالتعاون بين: برنامج حوار الحضارات (جامعة القاهرة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007.

(1) منى أبو الفضل (إشراف وتقديم)، **المرأة العربية والمجتمع في قرن**، دمشق: دار الفكر، لبنان: دار الفكر المعاصر، 2001.

(2) منى أبو الفضل وأماني صالح وهند مصطفى (تحرير وإشراف)، **بنت الشاطىء: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟ مدارسة في جينيولوجيا النخب الثقافية**، أعمال ندوة عقدتها جمعية دراسات المرأة والحضارة، القاهرة: كل من:- جمعية دراسات المرأة والحضارة وجامعة قرطبة ورواق زهرة منى، 2010.

(3) راجع الهامش الخامس من هذه الدراسة.

(4) كان انفعال د.منى شديدًا بأحداث البوسنة، لدرجة فقدت معها النطق لمدة ثلاثة أيام، وكانت أول كلماتها بعد ذلك هي ما عبَّرت به عن رغبتها في السفر إلى البوسنة، وبالفعل سافرت وعايشت وكتبت هذا العمل الذي يجسد فكر إنسانة عالمة. ولعل هذه الحالة النفسية والوجدانية تفسر، أو تساعد على تفسير، الشكل والقالب الأدبي لهذا العمل ومضمونه.

تحول النظام العالمي نحو ما وصف بأنه "جديد"، استدعت منى أبو الفضل المرأة المسلمة "رمز الاستضعاف في الفكر الحداثي النسوي"، لتحاكم في ضوء ما حدث لها في البلقان، مسار المصير الأوروبي، ومسار "نيوروبا"، متساءلة (أي د.منى): أيهما سينتصر: الضمير والأخلاق والحكمة، أم القسوة واللاإنسانية حفاظًا على المصالح.

- **وفي مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**[1] وفي صفحات قليلة معدودة، رسمت د.منى أبو الفضل نماذج حضارية للمرأة المسلمة تقدم دروسًا ذات مغزى في مواجهة مادية وظلم عالم اليوم. وتتلخص هذه الصورة المتعددة كالآتي:

- إن قضية المرأة ليست مجرد قضية حقوق أو واجبات/ كما درج مدخل حقوق الإنسان (**الليبرالي أو اليساري**) على تناول هذه القضية، ولكن المحك بالأساس كما تقول د.منى أبو الفضل: "ليس المنظور الحقوقي الدفاعي أو منظور تحرير المرأة، ولكن من منهاجية بديلة للتعامل مع الظاهرة العمرانية الاجتماعية الحضارية هي البحث عن تفعيل دور المرأة والفعالية الحضارية،وهنا تتساءل د.منى: هل فعالية وإيجابية المرأة في مجال العمران والمدنية الإسلامية جاءت نتيجة خروجها من البيت أم مكوثها فيه؟، وترى د.منى أن الوضع لا يتعلق بكلا الأمرين، بل إن السؤال في حد ذاته بلا معنى في منظومة العمارة. ولذا ترى أنه لا بد من طرح الأسئلة الصحيحة عن دور المرأة في الحضارة الإسلامية ومن قراءة معرفية تبعد بنا عن مثالب القراءات الأيديولوجية أو السياسية؛ لأن القراءة المعرفية تستبطن منظورًا حضاريًا مغايرًا كما تستدعي خبرات تاريخية. وتمثل هذه الخبرات -في حال العمران البشري الحضاري- المعمل الذي نختبر فيه أبعادًا عمرانية حضارية. ومن ثم تقدم د.منى مقصدها بعمارة المرأة بأنه **"البحث عن دور وفاعلية المرأة في التشييد العمراني الحضاري من ناحية، ومن ناحية أخرى تبحث في منظومة المرأة المعمِّرة"، والمرأة التي تتحدث عنها د.منى أبو الفضل هي امرأة ضمن منظومة عمرانية أو ثقافية تمثلها هذه المرأة من حيث كيفية نشوء القيم والخصائص والعلاقة بين العمران والمرأة".**

(1) منى أبو الفضل، الوقف وعمارة المرأة في الإسلام: قراءة معرفية في الخبرة التاريخية ودلالاتها المعاصرة بالنسبة إلى دور المرأة في التنمية، مرجع سابق.

وحيث كان الوقف هو عمارة العمران الإسلامي وهو العامود الفقري له في مجالات شتى، ترى د.منى أبو الفضل أن المرأة المسلمة كانت في قلب مؤسسة الوقف.

هذه هي الرؤية التي تقدمها منى أبو الفضل والتي تفصح عن نقد لمفاهيم: التنمية، والنهضة، و"دور المرأة" وفق الشائع في الخطابات المعاصرة عنه؛ فجميعها تنتمي إلى منظومات معرفية مغايرة للمنظومة العمرانية الحضارية الإسلامية التي يستبطنها منظور حضاري إسلامي للظواهر الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة. فإلى جانب الأبعاد الاقتصادية أو السياسية أي المادية بصفة عامة، فهناك حاجة لاستدعاء أبعاد غير منظورة أو أبعاد معنوية في مفهوم التنمية، وذلك من خلال تحويل القيم الأخلاقية أو القيم بصفة عامة (التي توجد في ضمير الأمة ويفهمها الجميع) إلى أبعاد معرفية تؤثر في الوعي والإدراك وتنعكس على الأدوار، ومن ثم لا تصبح مفاهيم التنمية أو مفاهيم النهضة تحمل أبعادًا مادية فقط، ولكن يجب أن تحمل أبعادًا قيمية تنبع من منظومة قيم الكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي.

- **وأخيرًا: كتاب عمرها،** الذي صدر قبل وفاتها بثلاثة أشهر، بل لقد سقطت منى صريعة آخر جولاتها مع المرض بعد صدوره بيومين، وهو **كتاب عن السيرة الذاتية لوالدتها د.زهيرة عابدين**[1]. فمنذ تدشين كرسي زهيرة عابدين في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية 1997، والذي ظلت منى أبو الفضل ترأسه حتى عودتها إلى القاهرة 2004، كان العمل لإصدار كتاب عن زهيرة عابدين، وخاصة بعد رحيلها، هو غاية منى أبو الفضل وهدفها الذي لا تكف عن الحديث عنه أو الإعداد له حتى في أقصى مراحل اشتداد المرض عليها.

لم يكن الكتاب مجرد وفاء من ابنة بارة إلى أم قديرة؛ ولكنه كان تدشينًا وتجسيدًا لفكرة طالما بهرت منى وتحدثت عنها ألا وهي: أن الفكر والحركة متلا زمان، وأن الأم والأمة صنوان.

(1) منى أبو الفضل (إعداد وتحرير)، أم الأطباء الدكتورة زهيرة عابدين: شهادة وفاء وعرفان، مجلد تذكاري: جمعية أصدقاء الأطفال مرضى روماتيزم القلب 1957-2007: حول المؤسس والمؤسسة (الجزء الأول)، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، 2007.

ثالثـا: المنظـور الحـضاري اسـتجابة ذاتيـة ودائـرة مفتوحـة: مـاذا بعـد مـن أجـل الاسـتمرارية والاسـتكمال والمراجعـة؟ :

(1) من أهم نتائج قراءتي السابقة في فكـر منى أبو الفضل ما يلي :

قدمت منى أبو الفـضل أطروحاتهـا، في وقـت مبكـر مقارنـة بـما يحـدث الآن مـن مراجعات، من داخل الغـرب ذاتـه. لـيس للمنظـورات الغربيـة فقـط، ولكـن دعـوة للاهتمام بمنظورات حضارية في ظل تصاعد الاهتمام بدور الأفكار والقـيم في دراسـة العلاقات الدولية [1].

ومن ثم، فإن مراجعات العقد الـسابق كلـه، أي العقـد الأول مـن القـرن الواحـد والعشرين، أثبتت ليس فقط مصداقية أطروحات منى أبو الفضل في نقد الفكر الغربي بصفة عامة وتجاه "الشرق الأوسـط والإسـلام بـصفة خاصـة"، ولكـن تبـين أن هـذه الأطروحات أصيلة وبنائية ولم تكن مجرد رد فعل أو استجابة متأخرة تساير الجديـد في العلم في المرحلة الراهنة من تطـوره، عـلى غـرار مـا تـشهده مراجعـات ذاتيـة يجربهـا العلمانيين والوضعيين (وخاصة في الوطن العربي والعالم الإسلامي) الذين اتجهوا مؤخرًا للإنساني والثقافي والقيمي، بعد أن سبق وطرحوه كليةً في اليم.

بعبارة أخرى، كان التيار الذي تمثل منى أبو الفضل وحامد ربيع الرافد الرئيسي فيه، والذي تفرع عنه وغذته روافد أخرى، كان هـذا التيـار اسـتجابة للأصـيل في الـذات المرغوب تجديده والذي يستطيع التفاعل مع الذوات الأخرى، كان اجتهادًا للبناء مـن جديد، انطلاقًا من نقد الغربي المعرفي والفكري. ذلك كله قبل أن تُسلط الأضواء لدينا على ما أضحى يجري في الغرب ذاته من مراجعات من داخله، تلـك المراجعـات التـي أفرزت دعوات غربية للتعددية في المنظورات الحضارية. وبذا كانت منـى أبـو الفـضل جسرًا متواصلاً مع الغرب من خلال مراجعته ولـيس الاسـتيعاب داخلـه، ولكنـه في الوقت نفسه متجاوزًا له نحو تأصيل تجديدي من مرجعية إسلامية.

---

(1) انظر على سبيل المثال في هذا الشأن:

Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds.), **Religion in International Relations: The Return from Exile**, England: Palgrave/ Macmilan, 2003.

وبذا، يكون إسهام منى أبو الفضل الحضاري متمايزًا عن المراجعات الحضارية الراهنة في مجال العلوم السياسية التي تنبع من الغرب ذاته والتي تظل أسيرة منظومة قيم وخبرة تاريخية غربية. حيث يظل اختلاف المرجعية ومصادرها أساسًا للتمييز بين منظور حضاري غربي وآخر إسلامي ويظل المحك القائم هو: ما قدر المشترك وما قدر التمايز بين منظومة القيم الحضارية الإسلامية ونظيرتها الغربية النقدية.

وكذلك، يظل إسهام منى أبو الفضل متمايزًا عن إسهامات إسلامية تجديدية أخرى؛ فهو إسهام من منظور حضاري، لا يُسقط بالطبع الفقهي؛ ولكن يتجاوزه إلى مجال الدراسات الحضارية التي باتت حقلًا تسهم فيه فروع معرفية متعددة، إلى جانب فروع علم السياسة ذاته، ولكن من منظور حضاري إسلامي.

إن قولنا "منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية"، يعد تمييزًا له عن "المنظور الإسلامي الفقهي"؛ فغالبًا ما يبرز في الأذهان وفي معظم الأعمال التي تصدت لنظرية العلاقات الدولية في الإسلام كما لو أن العلاقات الدولية في الإسلام هي فقه الأحكام أو فقه المبادئ والأسس فقط، في حين أن الشريعة الإسلامية أكثر اتساعًا من هذين المجالين على أهميتها. وهذا المنطلق الحضاري ينبع أيضًا من القرآن والسنّة؛ فهي تتضمن القيم والسنن كما تتضمن المبادىء والأحكام.

ولقد تبلور هذا المنحى- أي نحو "منظور حضاري"، منذ وضع اللبنات الأولى لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام[1]. وذلك مع المداخل المنهجية للتعامل مع مصادر تأسيس وبناء منظور إسلامي اجتهادي معاصر. وهذه المصادر هي الأصول (القرآن والسنّة)، والفقه وتاريخ العهد النبوي والخلافة الراشدة[2]. وكذلك المداخل المنهجية لدراسة التاريخ – ممارسة وفكرًا- باعتبارها مصادر مكملة للمصادر

(1) العلاقات الدولية في الإسلام، هو مشروع بحثي جماعي ضخم استمر العمل فيه لعقد من الزمن (1986-1996) وصدر في موسوعة من اثني عشر جزءًا، راجع: نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

(2) سيف الدين عبد الفتاح، أحمد عبد الونيس، عبد العزيز صقر، مصطفى منجود، المداخل المنهاجية، الجزء الثالث من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

التأسيسية[1]، وهي وإن انطلقت من الوحي أيضًا، إلا أنها بالطبع ليست على نفس مستوى المصادر التأسيسية (القرآن والسنُّة) أو المصادر البنائية الأساسية أي الفكر الفقهي العام، وخبرة الخلافة الراشدة باعتبارهما نماذج قياسية. أما المصادر البنائية المكملة وهي خبرة التاريخ -ممارسة وفكرًا- فهي مصادر متغيرة، ومن ثم هي مصادر لاختبار السنن والقيم سواء كانت فعلًا وممارسة، أو لاختبار كيفية إدراك المسلمين لهذه السنن والقيم (التغير وشروطه)[2].

بعبارةٍ أخرى، فإن الجمع بين المصادر التأسيسية والمصادر البنائية والاختبارية، إنما يقدم توجهًا أكثر اتساعًا من التوجهات التقليدية التي تنطلق من أحد هذه المصادر بالأساس لتقدم إما رؤية فقهية عن العلاقات الدولية في الإسلام أو تاريخية أو ... إلخ.

(2) لم تكن جهود منى أبو الفضل، في التأصيل والتفعيل إلا رافدًا في تيار ممتد ومستمر تغذيه روافد أخرى متنوعة، كما أن جهود منى التدريسية والبحثية ما كانت لتتضح جدواها بدون وجود ثمار لها. وعبر ما يقرب من العقود الأربعة أثمرت مدرسة د.حامد ربيع ود.منى أبو الفضل في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، وبرعاية مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ثمارًا متنوعة في مجالات البحث والتدريس[3].

ولم يكن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما تلاه من خطوات إلا تجسيدًا عمليًا لهذه الثمار، والأهم أنها لم يكن إنتاجها مقصورًا على جيل الأساتذة التالي بعد د.حامد ود.منى، ولكن امتد التراكم إلى أجيال شابة انضمت فكريًا إلى "مدرسة المنظور الحضاري": ساعية لمعرفة المزيد عنه معرفيًا ونظريًا ومنهاجيًا، بعد أن قطعنا فيه

(1) نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة لتطور... الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(2) سيف الدين عبد الفتاح، القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام: خبرة بحثية، (في): سيف الدين عبد الفتاح (وآخرون)، المداخل المنهاجية...، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص 8-10.

(3) نادية محمود مصطفى، **التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية**، جامعة القاهرة، دراسة مقدمة إلى مؤتمر: "توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية"، جامعة الأزهر - القاهرة: 12-13/ 11/ 2006.

شوطًا في البحث والدراسة وبعد أن حقق تبلورًا ونضجًا. إلا أن لكل مرحلة صعوباتها، فمرحلة التدشين ثم مرحلة التأسيس والبناء لا تقل عنهما صعوبة مرحلة الامتداد والتطوير؛ حيث إن نقل الخبرة المنهاجية التي حرثها وزرعها الرواد لم تكن بالعملية السهلة، خاصة أن جيل الشباب يواجه سياقًا أكاديميًا وحركيًا شديد التأزم ينعكس على المناخ المحيط بالباحثين من منظور إسلامي.

وبذا، كانت عملية نقل الخبرة وتجديدها في حاجة لاستجابات جديدة. ولم يكن هناك أفضل من استجابات تشغيل المنظور، للوصول إلى شرح مفهومه لجيل جديد من الباحثين. فما كان للمنظور أن يتضح وتثبت مصداقيته بدون اختباره وكانت "حولية أمتي في العالم"[1]، ودورات التثقيف الحضاري[2]، والمشروعات البحثية المشتركة التي يقوم بها شباب الباحثين لدراسة أحداث خطيرة في الأ ـ (مثل: العدوان الإسرائيلي ـى لبنان 2006[3]، ومؤتمر الشباب الأول: غزة بين الحصار والعدوان (07ـ 2009)[4]. ناهيك بالطبع عن مشروعات جماعية بحثية متميزة مثل: "مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية: الأمة والعالم"[5] ومشروع "تقويم إسلامية

(1) حولية "أمتي في العالم"، حولية قضايا العالم الإسلامي، يصدرها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة، (صدر منها تسعة أعداد حتى الآن: تم إصدار أربعة منها في الفترة من (1999-2005)، كما تم إصدار موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من الحولية صدر في ستة أجزاء في 2003) ثم صدر العدد السابع في2007 (الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج)، والعدد الثامن 2009 (الأمة ومشروع النهوض الحضاري: حال الأمة 2008)، والعدد التاسع 2010 (غزة بين الحصار والعدوان: قراءة في الدلالات الحضارية) ويجري حاليًا الإعداد للعدد العاشر (الحالة الثقافية في العالم الإسلامي 2010).

(2) قام مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة بتنظيم ست دورات تثقيفية للشباب تحت عنوان للتثقيف الحضاري، بدءًا من عام 2005-2010.

(3) نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، أماني غانم ومدحت ماهر (مراجعة وتحرير)، العدوان، المقاومة الحضارية في حرب لبنان: الدلالات والمآلات، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وبرنامج حوار الحضارات، 2007.

(4) وصدرت أعمال المؤتمر ضمن العدد التاسع من "حولية أمتي في العالم" (غزة بين الحصار والعدوان: قراءة في الدلالات الحضارية) القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2010.

(5) نادية محمود مصطفى، وهبة رءوف عزت (محرران)، عصام البشير (إشراف عام)، مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية: الأمة والعالم، بالتعاون بين: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة ومنتدى النهضة والتواصل الحضاري بالخرطوم، (تحت الطبع).

المعرفة بعد ربع قرن"[1] ومشروع "معجم مفاهيم الوسطية"[2]، جميعهـا وغيرهـا مـن بحوث منفردة تعد من الآليات الأساسية لنقل مفهوم المنظور الحـضاري، مـن خـلال التشغيل، الذي خلاله يتم تقديم التأصيل النظري لمفهوم الحـضاري ولمفهـوم المنظـور الحضاري، فمع اتساع الأنشطة التي تحمل صفة الحضاري، اتسع استخدام الكلمـة في مناسبات شتى، وبدأ المفهوم يذيع، في دوائر فكرية وأكاديمية غربية وعربية عـلى حـد سواء[3]. ولكن على نحو أحدث حوله اضطرابًا يستوجب بدوره جهدًا لإزالته. وهـو ما لا يقل خطورة وأهمية عن الجهد الذي بُذل لتأسيسه وتأصيله واختباره. وذلك مـن أجل الاستمرارية والتطوير.

(3) إذًا: ماذا عن المآلات، ماذا عـن الاسـتمرارية: لمـاذا؟ وكيـف؟ مـا التحـديات والفرص، وهل وضحت بالفعل معالم منظور حضاري في نطاق جماعة علمية؟ أم مازال البعض يتساءل ما (منظور حضاري)؟:

نعم: مـا زال الـبعض يـسأل هـذا الـسؤال، سـواء مـن داخـل دائـرة المهتمـين أو المعارضين، مع اختلاف دوافع وأهداف السؤال بالطبع.

ففي حين ما زال البعض عاجزًا عن أن يتابع تراكم ما تقدمه الجماعة العلمية للعلوم السياسية من منظور حضاري، إما لتقصير منه أو لعجز من هـذه الجماعـة عـن حـسن تقديم نفسها وحسن بناء الحجج القوية، وحسن تسويق إنتاجها العلمي، فإن الـبعض

---

(1) أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعـد ربـع قـرن، القـاهرة: مركـز الحـضارة للدراسـات الـسياسية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (تحت التحرير والطبع).

(2) سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (إشراف وتحريـر): معجـم مفـاهيم الوسـطية، عـصام البـشير (إشراف عام)، بالتعاون بين: مركز الحضارة للدراسات الـسياسية بالقـاهرة ومنتـدى النهـضة والتواصـل الحضاري بالخرطوم، (تحت الطبع).

(3) انظر على سبيل المثال:

- K.J. Holsti: Along the road to International Theory, **International Journal**, No.2, 1984.
- P. Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism, 1993.
- J. Lewis Gaddis: International relations Theory and the end of the cold war, **International Security**, Vol. 17, No. 3, Winter 1992/1993.
- S. Smith, op. cit.
- Steve Smith: Singing our world into existence: International Relations theory and September 11, **International studies quarterly**, 48, 2004, pp. 499- 515.

الآخر يظل أسير الرؤى الاختزالية الجزئية التقليدية الضيقة، التي تعجز عن قراءة مفاهيم وعمليات المنظورات الغربية في إطارها الحضاري والمعرفي الخاص بها؛ فإن مفاهيم: القوة وصراع القوى وصراع الطبقات والدولة القومية، كما تقدمها المنظورات الغربية الوضعية المقارنة، إنما هي بدورها انعكاس وتجسيد لنموذج حضاري هو النموذج الحداثي التنويري الوضعي بكل ما يعنيه ذلك من انعكاسات على المفاهيم، ناهيك عن أن هذا النموذج هو من جوهر وخصائص الحضارة الغربية الحديثة في تيارها السائد[1].

ومن ناحية أخرى، قد يرجع السبب إلى تقصير الجماعة العلمية ذاتها في تقويم نفسها لأكثر من اعتبار: ومن أهمها عدم الوعي **بأهمية وضرورة المراجعة الأفقية والقراءة المقارنة التراكمية** وذلك لتحديد التراكم المتحقق مع كل جيل من أجيال هذه الجماعة، ولتقدير وزن ما أنجزته إجمالاً، وقدر ما يمثله من اختراق للمنظور السائد وتحوله نحو منظور جديد.

ومن الاعتبارات الأخرى المهمة هو أنه لا تتم قراءة إسهامات هذا المنظور من جانب المنتمين لمنظورات أخرى، مكتفين بالاستفسار والتساؤل **(ما منظور حضاري)** وهو الاستفسار الذي لم يتغير جانب منه عبر العقود الثلاثة السابقة، وبالرغم من التراكم الذي حققته الجماعة العلمية الخاصة بالمنظور الحضاري الإسلامي، حتى ولو كان في شكل جزر منعزلة، مؤسسية أو وطنية.

وأخيرًا، من الاعتبارات الأخرى الجديرة بالاهتمام تلك المتصلة بجيل الشباب من الباحثين؛ حيث إن جانبًا كبيرًا منهم يحسب أن المنظورات بمثابة **"قبعات جاهزة"** يتم شراؤها من السوق، غافلين عن قدر العمليات المعرفية والفكرية التي يمر بها من يستطيع الدفاع -قولًا أو كتابة أو حركة- عن تبنيه أو انتمائه لمدرسة منظور حضاري إسلامي في العلوم السياسية أو غيرها من المنظورات.

(1) انظر في ذلك على سبيل المثال: أحمد داود أوغلو، **الفلسفة السياسية**، ترجمة: إبراهيم البيومي، تقديم: محمد عمارة، سلسلة هذا هو الإسلام (6)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

ولقد كانت الراحلة منى أبو الفضل واعية بهذه التحديات الممتـدة والمستمرة عـبر العقود الأربعة الماضية، والتي ازدادت وضوحًا خلال العقد الأخير مع تعدد إسهامات من منظور حضاري وبروزها المقارن على ساحة علم السياسة وليس بعيدًا عنه.

ولعل كلماتي في افتتاح هذه النـدوة، وكـذلك كلـمات شـهادتي في نهايتهـا، لتحمـل دلالات بالنسبة لهذا الوضع كما لو أن منى أبو الفضل، ولو بعد وفاتها، بقادرة أن تنبهنا إلى صعوبات الطريق. بل لقد تحمست بشكل كبـير إلى مبـادرتي بالـدعوة لعقـد نـدوة تبحث في هذه الأمور.

ولقد انعقدت هذه الندوة تحت عنوان "نحو بناء الجماعة العلمية للعلوم الـسياسية من منظور حـضاري إسـلامي (4- 5/ 8/ 2008م). ولم يقـدر لمنـى أبـو الفـضل أن تحضرها، فلقد كانت تصارع المرض في آخر مراحله.

ولقد كانت هذه الندوة بالفعل ساحة تدبر فكري في خـبرات الجماعـة التـي تمحـورت حول "**منظور حضاري**". حيث بدأت بشهادات مجموعة من أعضاء هذه الجماعـة. وهـي الشهادات التي استجابت للدعوة من أجل التذكرة بالمهمـة vocation والـدور مـن أجـل التأسيس المعرفي والمنهاجي للمنظور الحضاري ومن أجل الاستمرارية والتطوير والتفعيل.

وتجاوزًا لملامح هذه الخبرات وصولًا إلى الرؤى حول ما المطلـوب، فقـد خلـصت الندوة إلى أن المطلوب يمكن تحديده كالآتي[1]:

(أ) مأسسة الجماعة بعد تحديد ماهيتها: مجرد التواجـد والعمـل في مجـال واحـد، أم هناك تواصل وتقاليد وقواعد علمية متفق عليها؟، هل جهود الجميع متطابقة أم تمثل رافدًا من تيار واحد؟.

(ب) القراءة المعمقة المقارنة في أعمال الرواد، وجمع ونشر الإنتاج المبعثر وتحريره في محاور[2].

---

(1) وهذا تم رصده في تقرير مفصل عن الحلقة النقاشية: نحو بناء جماعة علميـة في العلـوم الـسياسية مـن منظور حضاري،4- 5 أغسطس 2008، غير منشورة.

(2) وتم من هذا:

- أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعـاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (تحت التحرير والطبع). =

(جـ) آلية من مثل موقع إلكتروني؛ للتواصل بين روافد الجماعة الوطنية وعبر الوطنية.

(د) رسم خريطة روافد الجماعة وتنوعات مداخلها للمنظور الحضاري[1] تمهيدًا لبناء قاعدة بيانات لهذه الجماعة العلمية.

(هـ) إعداد جيل ثان يتولى قيادة الجماعة وتفعيل تواصلها فالمنظور الحضاري شيء والجماعة العلمية التي ينظم فيها من يعملون به شيء آخر.

(و) التسويق للفكرة بطريقة منظمة وعلمية ورسم خريطة لانتشار الفكرة عبر مناطق ومراكز أخرى، وفتح قنوات للحوار مع مراكز أخرى[2]

(ز) المشروعات البحثية الجماعية في مجالات جديدة تحدث تراكمًا.

(ح) الدورات المنهاجية للباحثين والشباب[3].

= - ملف خاص للنشر بمجلة "المسلم المعاصر": العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، وقد نشر الجزء الأول منه في العدد المزدوج من مجلة "المسلم المعاصر" رقم (133-134) كعدد خاص عن العلاقات الدولية في الإسلام، (يوليو-أغسطس-سبتمبر-أكتوبر-نوفمبر-ديسمبر 2009م).

(1) ومن هذه المحاولات الحلقة النقاشية: نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري، 4- 5 أغسطس 2008م.

(2) من مثل التعاون مع عدة مراكز وجهات بحثية في تنفيذ مشروعات بحثية مثل: مشروع الديمقراطية (مع مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)، ومشروع النهوض الحضاري (منتدى النهضة والتواصل الحضاري بالسودان)، ومشروع الديمقراطية العالمية.

(3) وجدير بالذكر أن سُنة عقد الدورات (بمختلف أنواعها: المنهاجية والتثقيفية والتدريبية في مجال المنظور الحضاري للعلوم السياسية والاجتماعية تأصيلًا وتفعيلًا للمنهجية الإسلامية لدى شباب الباحثين في هذه العلوم) تقع في صلب الاستراتيجية العامة لمركزَيْ: الحضارة للدراسات السياسية، والدراسات الحضارية وحوار الثقافات حيث تم عقد سلسلة من الدورات نبينها على نحو ما يلي:

- دورة "المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجًا"، في الفترة (29/ 7 – 2/ 8/ 2000م). وعرضت نماذج خبرات في بناء منظور معرفي في حقول العلوم السياسية، ونماذج فكرية ذات رؤى معرفية إسلامية، وعقدت ورش عمل مكثفة حول المداخل المنهجية الإسلامية وإمكانات تفعيلها (مدخل السُّنن، مدخل التحليل المفاهيمي، مدخل التحليل الثقافي). وأصدر المركز (2002م) -بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي- كتابًا بأعمال هذه الدورة تحت عنوان: "دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجًا".

- دورة "التعريف بمداخل العلوم النقلية والتراثية للباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية" (2001-2002م)؛ هدفت إلى تعريف دارسي العلوم الاجتماعية بمداخل العلوم الشرعية ومفاتيحها؛ وذلك من واقع محاضرات فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية الذي تفضل بإلقائها، علاوة على محاضرات =

إن نتائج ندوة الجماعة العلمية لتتدعم بنتائج هـذه النـدوة في قـراءة فكـر منـى أبـو الفضل، دعمًا لمفهوم "المنظور الحضاري" ودعمًا للعملية المعرفية والمنهاجيـة والنظريـة التي تقود إلى استكمال بنائه وتشغيله وتفعيله في فهم ودراسة قضايا العالم وفي قلبه الأمة الإسلامية.

= مسجلة له سابقًا. وأصدر المركز (2004) كتابًا بمضامين هذه الدورة التي امتـدت عـبر عـامين، بعنـوان "الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية".

- دورة **"كيف نفكر منهجيًا في الأحوال العالمية الراهنة"**، في الفترة (13-24 يناير 2008). حاولت وضع أسس منهجية علمية لفهم وتفسير الواقع العالمي الراهن، في ظل ما يمر به من تطورات متسارعة تقـع أمـة المسلمين في القلب منها.

- دورة **"المقاصد الشرعية: تعريف وتفعيل في النشاط الاجتماعي والأهلي"**، والتي عقدت –بالتعـاون مـع الجمعية الخيرية للخدمات الثقافية والاجتماعية ومؤسسة "نماء" للتنميـة الاجتماعيـة التابعـة لجمعيـة نهـضة المحروسة بالقاهرة- في الفترة مـن (8-24فبرايـر 2008م). وذلـك بهـدف التعريـف بالرؤيـة المقاصـدية للشريعة وكيفية تفعيلها في المجال الاجتماعي والأهلي.

- دورة **"المقاصد ومنظمات العمل المدني والأهـلي... ثقافـة وتخطيطًـا"**، وعقـدت في الفـترة (2-8 أبريـل 2008م). واستهدفت بالأساس الشباب الفاعل مدنيًا والمهتم ببناء منهجية تفكير مستقيمة فعالة، استجابة لمتطلبات واحتياجات الشباب للتعرف على الرؤية المقاصـدية وبيـان إمكاناتهـا في تطـوير مـنظماتهم المدنيـة والتركيز على الرسالة والرؤية الحاكمة لعمل تلك المنظمات.

- **دورة تثقيفية بعنوان: قراءة المفكر وعالم الأفكار**، المحاضر: أ.د.سيف الدين عبد الفتاح، من 7 يوليو: 11 أغسطس 2008م.

- **تأسيس دورة التثقيف الحضاري** بالتعاون بين مركز الحـضارة للدراسـات الـسياسية ومركـز الدراسـات الحضارية وحوار الثقافات **(برنامج حوار الحضارات سابقا)**، منذ عام 2005م **وعقدت منها ست حلقات:**

- الحلقة الأولى 2005: "الذات الحضارية وأصول المنظور الحضـاري".
- الحلقة الثانية 2006: **من أجل بناء الذات الحوارية والوعى الحضارى: 3-6/ 9/ 2006م.**
- الحلقة الثالثة 2007: « **نحو بناء الذات الحضارية ووعي الجماعة الوطنية**»: 2 – 6 سبتمبر 2007م.
- الحلقة الرابعة: **الأمة الإسلامية: ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (أ)**: 24- 28 أغسطس 2008م.
- الحلقة الخامسة: **الأمة الإسلامية: ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (ب)**: 2009م.
- الحلقة السادسة: **في خصائص الحضارة الغربية ووجوهها المتنوعة**: 13-16 سبتمبر 2010م.

- دورة تفاعلية بعنوان: **"تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية"**، في الفـترة مـن 6-11 فبرايـر 2010م، بالتعاون مع كل من: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة. حاضر في هذه الدورة نخبة من أساتذة العلوم الاجتماعية.

- **الإعداد حاليًا لدورة "بناء المفاهيم"**: أبريـل 2010م بالتعـاون مـع مركـز الدراسـات المعرفيـة ومركـز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات جامعة القاهرة.



بين النسق والمنهج: المنظومة الفكرية لمنى أبو الفضل[*]

د.سيف الدين عبد الفتاح[**]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ، ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:286]

أودُ أن أفتتح كلمتي في بداية هذه الجلسة بعدة ملاحظات أساسية، وبعد الكلام المهم الذي طوَّفت به أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى (خلال عرضها لورقتها البحثية) حول موضوعاتٍ عدة تتعلق بإسهامات أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل، ربما تخرج عن إطار البحث، ولكن أظن أنه من المهم أن نؤكدها ونقف مليًّا عندها.

أولى هذه الملاحظات، أنني أعترف أن الكلام عن أستاذتي الدكتورة منى أبو الفضل لا يرقى إلى مستوى معانيها وعالم مغازيها، فقد مَرَرْتُ بتجربة شعورية أثناء إعدادي لهذه الدراسة لم أمرّ بها من قبل، حتى عندما كتبت بحثًا عن أستاذي الدكتور حامد ربيع الذي تواصلت معه كثيرًا.

فعندما شرعت في الإعداد لهذه الورقة ورحت أعيد التعلم على أعمال أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل، رأيت من واقع كلماتها وأعمالها كيف أننا قد فقدنا –للأسف– عالِمة جليلة بحق، استطاعت أن تؤصِّل معاني عظيمة في نفوس مَنْ تعلّق بها وتتلمذ على يديها.

أما الملاحظة الثانية، فإنها تتعلق بذلك الأمر الذي نحن بصدده، فقد أتيت إلى هنا أحمل معي ملفًا به أوراق كثيرة، وكذلك فعلت أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى، ونحن في ذلك مُتأَسُّون بأستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل؛ إذ دائمًا ما كانت تأتي ومعها ملف يحمل من العلم الكثير والغزير. ونحن وإن كنا نحمل من العلم الكليل العليل، إلا أننا نريد أن نؤكد تلك المعاني التي أصّلت لها أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل.

وتتعلق الملاحظة الثالثة بوظيفة الجلسة الأولى من الندوة، فأظن أن ليس من وظيفة الجلسة الأولى أن نقوم بقراءة مفصّلة لبعض ما قامت به وأسهمت فيه، ولبعض ما أصّلت له

(*) نص مفرّغ.

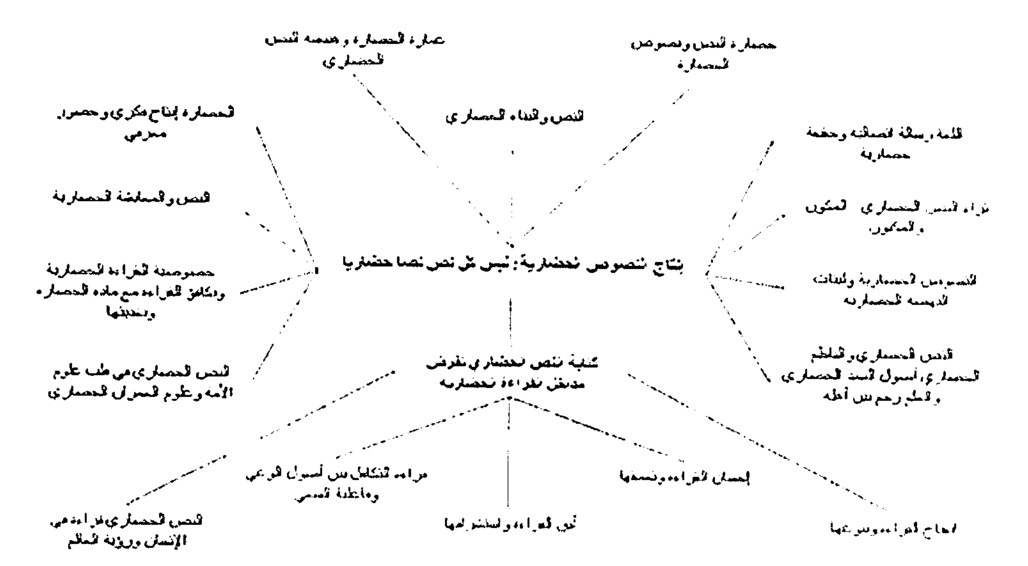
(**) أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسي، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

وبنتْ الدكتورة منى؛ لأن من مقصود هذه الجلسة أن نعاود نَظْم بعض ما كتبتْ أستاذتنا من أفكارٍ في منظومة كلية كما هو مبين في عنوان هذه الورقة، التي اختار عنوانها بدقـةٍ الأستاذ مدحت ماهر، وهو "**بين النسق والمنهج: المنظومة الفكرية لأستاذتنا منى أبو الفضل**".

أما الملاحظة الرابعة والأخيرة، فهي أنني حِرتُ حيرةً شديدة؛ فماذا أطلق عليها: أهي المفكر؟ أهي المثقف؟ أهي العالِم؟ أم المنظِّر؟ فلم أجد في ذلك ما يوفّيها حقها، فإنها "**فيلسوفة علم**"، و"**فيلسوفة حكمة**"، استطاعت أن تقدّم من كلماتها ومن قلبها ومن وجدانها ما استطاعت أن تؤثر به فيمن حولها، وإن شاء الله ستؤثر في أجيالٍ مقبلة.

وفي هذا الإطار، أود أن أؤكد أمرًا مهمًا، هو أنني وإن كنت قد كتبت عن أستاذنا الدكتور حامد ربيع أنه قد أنتج نصًا حرًا وعلمني كيف أكتبه، فإن أستاذتي الدكتورة منى أبو الفضل قد علمتنا كيف يمكن أن نصوغ **نصًا حضاريًا**؛ حيث لا يُعد كل نص نصًا حضاريًا.

ومن هنا وجب عليَّ أن أتحدث عن **سمات هذه النصوص الحضارية التي كتبتها د.منى أبو الفضل**، وعن بعض ما خطّته وسطّرته في بعض هذه الورقات التي أمامنا، فأخرجتْ من حضارة النص نصوصًا للحضارة، ثم جعلتْ من النصِ مدخلاً للبناء الحضاري والعمراني، وكأنها كانت تكتب النص فتُشيِّد معمار حضارة، ثم جعلتْ أيضًا من هذا الإنتاج الذي يتعلق بالحضارة إنتاجًا وحضورًا معرفيًا وفكريًا.



فهكذا علمتنا أن الحضارة ليست في السُكنى بالحضر كما قال "ابن خلدون"، ولكن الحضارة هي الحضور، فهي نقيض المغيب.

والنص الحضاري كما أكدته وكتبته د.منى أبو الفضل، هو معايشة حضارية، فكانت فيما كتبت، تذهب إلى التاريخ وتحاول أن تحفر في ذاكرته، فتجد من الدر المنثور، فتنظمه كيفما أرادت وحيث أرادت.

وتعد تلك النصوص الحضارية التي كتبتها في قلب علـوم الأمـة وعلـوم العمـران الحضاري، فقد كانت دائمًا تؤكد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية والتطبيقية، إنما هي علوم الأمة، وعلوم العمران الحضاري.

وقد علمتنا أن كتابة النص الحضاري قـراءةٌ في الإنـسان ورؤيـةٌ للعـالم، وأن قـراءة النص الحضاري تكافل بين أصولِ الوعي وفاعليةِ السعي، وأن للقراءة أفقًا لا يمكـن أن ينسدّ، وأن لها طريقًا لا بد أن يُقطع. وحددت أصول القراءة باستشرافها، وعناصر القراءة بإحسانها وعمقها.

وتؤكد أن منظومة القراءة الحضارية تكون بانفتاحها على ضمير الإنسان، وعلى كل ما يتعلق بعمارة الإنسان والأكوان. وأن صياغة النص الحضاري هي عـمارة وهندسـة، فيجب أن نتوخى كل العناصر التي تتعلق بإقامة بنيانه وتأسيسه، وأن النص الحضاري لبنات في نهضة الأمةِ والحضارةِ، وأن اللغة ليست إلا رسالة اتصالية وحقيقة حضارية، وأن ثراء النص الحضاري لا يكون في مكوناته، ولكن يسكن في مكنوناته.

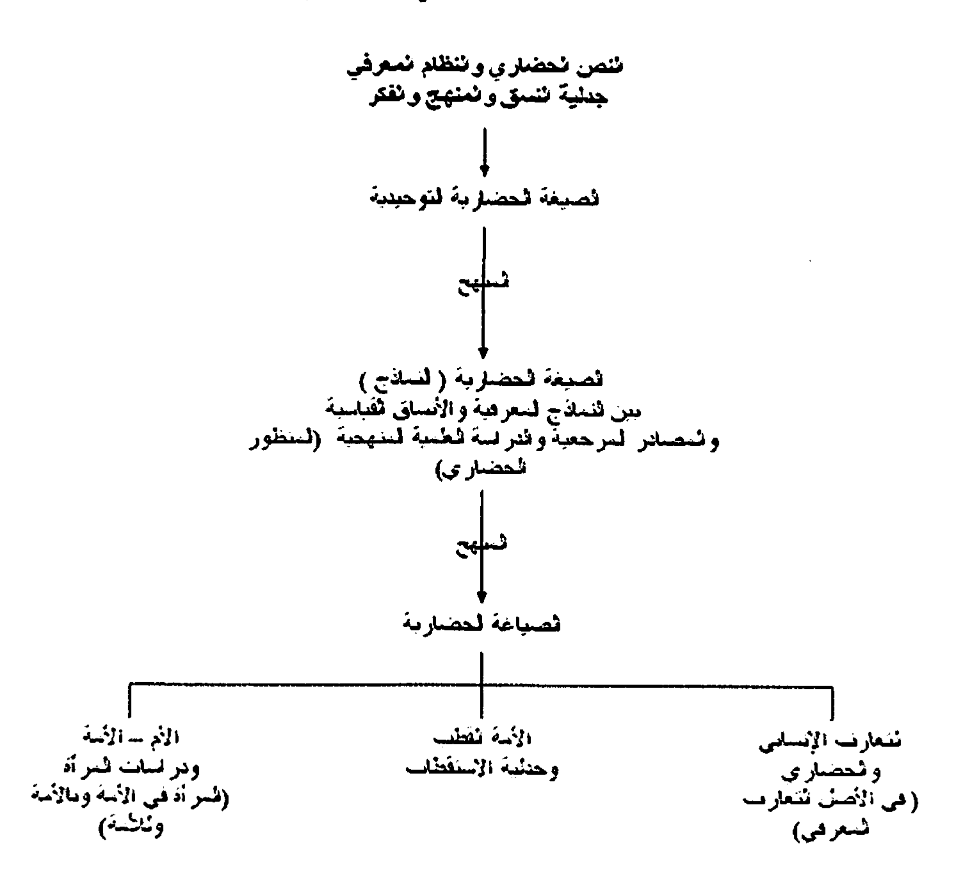
وعلمتنا أن النص الحضاري ناظمٌ حضاري، وأصول سندٍ حضاري، يؤكد أن العلم الحضاري رحمٌ بين أهله.

كلُ ذلك علمتنا إياه، وأنتجت تلك النصوص الحضارية لتعلمنا أن تلك النصوص ليست بصنعة الضعفاء، وليست بصنعة المتخاذلين، ولكنهـا صـنعة الأقويـاء وصـنعة الأعزاء. فالنص الحضاري يُكتَب بحروفٍ من الكرامة والعزة.

وفي هذا الإطار، فإنني أؤكدُ عناصر ثلاثة غاية في الأهمية، أكدتْ عليهـا الـدكتورة منى وهي تحاول أن تنظم برنامج عملها في هذه المهام، والذي صاغته من محبرة دمائها.

هذه الثلاثية هي: النص الحضاري، والنظم المعرفي، وجدلية النسق والمنهج والفكر، وهي الثلاثية التي بدت تجدل فيها الصبغة الحضارية التوحيدية Tawhidi Episteme لتؤكد فيها أن هذا النظر الحضاري هو نظرٌ لأفقِ الكونِ والإنسان، هو نظرٌ يقوم على أصل التدافع، لا أن يكون الصراع قيمة عُليا تؤثر في كل مكنونات حياتنا، وتعيش في كل علاقاتنا، كما هو الأمر في النموذج المتأرجح.

وقد وصلت هذه الصبغة؛ الصبغة الحضارية التوحيدية في إطار وصل منهاجي، لتنبت منها صيغٌ حضارية، تؤكد نماذج ومنظورات متنوعة: بين نماذج معرفية، وأنساقٍ قياسية كالنسق القياسي للشرعية، وأنساقٍ للفاعلية، ومنهجية للتعامل مع المصادر المرجعية، وأصول لفقه الواقع والدراسة العلمية والمنهاجية، ... جمعت كل ذلك في صيغةٍ متكاملة ناضجة أسمتها "المنظور الاجتماعي الحضاري".



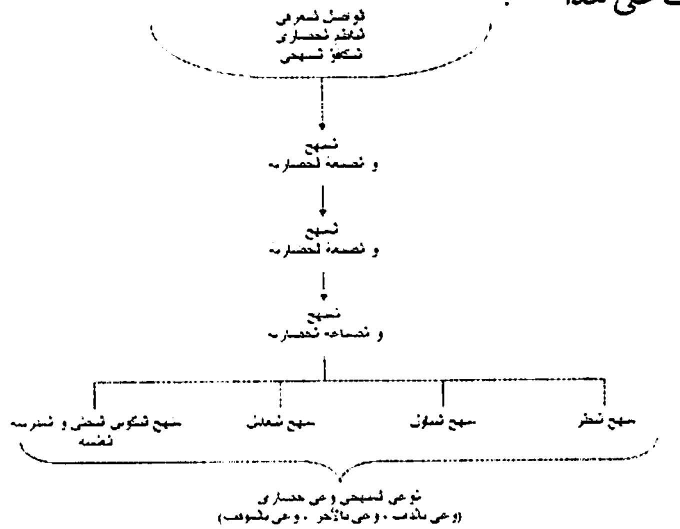
ثم وصلت الـصيغة بالـصياغة، ومـن صـبغة وصـيغةٍ وصـياغة، أقامـت صـياغةً حضارية، تلك الصياغة تقوم على أعمدةٍ مهمة؛

العامود الأول: يتعلق بالتعارف الإنساني والحضاري؛ إذ إن أصل التعـارف معـرفي. فلقد علمتنا أن أصل التعارف بين الأمم والألـسنة والثقافـات والألـوان وبـين المرأة والرجل/ بين الأنثى والذكر في أصله تعارف معرفي.

ثم انتقلت من هـذه الـصياغة إلى صـياغة "الأمـة القطـب" وجدليـة الاسـتقطاب والمفاعل الحضاري.

ثم بعد ذلك انتقلت إلى عامودٍ ثالث؛ وهو أن الأمَ ترتبط بالأمة، فكانت دراسـات المرأة، وكانت المرأة بالأمة وفي الأمة وللأمة، فالمرأة لا تكون مقطوعة عن مجتمعها.

ومن هنا كانت الواصلة الثالثة التي لا يتأكد فيها معنـى لإنتـاج الـنص الحـضاري فحسب، وإنما تعليمنا المنهج. فهكذا كانت تعلمنا المنهج. وهو منهج استقته من مشكاة القرآن حينما دعمـت في صـدر اسـتهلالها لبحـثٍ عميـق، كتبـت عليـه بعـد أن قرأتـه "العظمة لله"، إذ ذكرت قوله تعـالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائـدة:48]. واستكملت قائلة "فالمنهاج هو الطريق الموصّـل للغايـة ووضـوحها وتمامهـا وكمالهـا، وويلٌ لكل أمة ليست على هذا" (*).



(*) راجع: منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ/ 1996م.

ولكن ما علاقة المنهج بالأمة، وقـد تعلمنـا أن المـنهج إنـما يتعلـق بـأدوات بحثيـة ومسائل تتعلق بالقياسات والاستبيانات؟

وتتضح الإجابة عند د.منى بالانتقال إلى نبض الأمة وروحها، فتقول:

"ويلٌ لكلِ أمةٍ تضيع منها الشرعة وتـضيع منهـا الغايـة وتـضل المـنهج والطريـق، وكذلك الويل كل الويل لأمةٍ انقطع فيها المنهاج عن مورده، فجفت ينابيعه، وأخـذت تتسول الدروب وهي تتصنع المورد عند كل باب، وتُردّ في نهاية الأمـر عنـد كـل بـابٍ تطرقه مدحورة مخذولة".

ما هذه الكلمات التي كأنها تنزيل من التنزيل، إذ تقول أيضا: "وما كان لخيرِ أمةٍ أُخرجت على أكمل شرعة وأتم منهاج، وقد تخلّت عنها، أو قل: وقد تاهـت عـنهما في تشابك ظروف الحياة وتكاتف الحجج وتعاقب ظلمات الخطب، وقد أخذت تبحث عن استعادة العزة، وسعت تلهث وراء أسبابها، ما كان لهذه الأمة إلا أن ينتهي بهـا المطـاف إلى أن تقف ملومةً مذمومة".

"والمنهاج في شرعة العصر هو الأخذ بالأسباب الوضعية المادية التي يتوصـل إليهـا العلم المبنى على الظن والعقل المركب على الهوى من أجل إصلاح الأرض. ومن نافلـة القول ألا يُدرَك هذا الإصلاح، وتذهب الأعمال هباءً منثورًا."

"فلا مخرج إلا بالخروج من أسر هذا المنهج وأن يؤسس هذا العلم على العلم الـذي علَّمه العليم، فيكون مورد اليقين، وعندما تستقيم المساعي والجهود التي تُبذل لإصلاح ما أفسده الدهر، والدهر منها براء".

"فكأننا إذًا إزاء نسقين ليس من خيارٍ بعدهما: نسقٌ حضاري يقوم على محصّلة العلم الظني والهوى ويتبعه بمناهجه الوضعية ومعطياته، ونسقٌ حضاري مقابل قوام علمـه الحق والهدى ويتبعه مناهجه التي تسترشد بمنابع الحق. وهذا هو المنهج".

ومن ثم كان بعد ذلك تعريفها للمنهاجية بأنها علـم بيـان الطريـق والوقـوف عـلى الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأمور والأحوال.

وهنا أقول لتلامذتي: إن طريق المنهج قد يطول، فإنه ليس بالطريق الناجز، ولكنه

عملٌ متراكم مستقرٌ ومستمر وراسخ تعتريه الكثير من العوارض وتتعدد فيه المنـازل، فما بين المنحنيات التي قد تُخرِج السالك عن سبيله وما بين المعارك التـي قـد ترتفـع بـه لتفسح الآفاق، وتكثر المزالق والمهلكات التي تتعثر بها الخطوات.

وليست المفاهيم إلا اللبِنات التي تؤسس منها المنهاجية. وهذا من خلال عمليـات الكشف والتفعيل في غير المتاح وقليل التناول، وإن كان ممكنًا ومنطقيًا ومغريًا ومساقًا فيما إذا أعملنا ملكات النظر والتدبر، بحيث لا يبرح أن يكون هذا الكشف والتفعيل في مجال بناء المفاهيم من دواعي الوجوب التي تقع في مقام الفروض.

إذًا هذا هو الأمر الذي يتعلق بهذا المنهج، باعتباره مفهومًا كاملاً شاملاً يـربط بـين منهج الدراسة ومنهج التأليف ومنهج الكتابة ومنهج الأمة ومنهج النهوض. فـالمنهج صبغةٌ حضارية، والمنهج صيغةٌ حضارية، والمنهج صياغةٌ حضارية.

وكنت قد أنشأت ثلاثية اقتطفت بعضها من الحكيم "البشري" -أعطاه الله الصحة والعافية- حينما تحدّث عن منهج النظر، وقد تحدثت أنا بالاعتبار العلمـي عـن مـنهج التناول الذي يتعلق بالأدوات البحثية، ومنهج التعامل الذي يتعلق بـالواقع، ولكننـي حين قرأت الورقة التي كتبتها د.منى أبوالفضل كمقدمة لكتاب الدكتور نـصر عـارف **"في مصادر التراث السياسي الإسلامي"**، وجدت نوعًا رابعًا غفلت عنه. وهذا المقام لا يكون إلا مقام الكبار، ولتتذكروا هذا المنهج المهم وهو **منهج تكـوين الباحـث رسـالة ووظيفة ودورًا**.

وأود هنا فقط ذِكر ما قد بيَّنته بشأن هذه التجربة الشعورية وهو أن الفرصة كانـت كبيرة لاستذكار كل ما وقع تحت يدي من أوراق للـدكتورة منـى أبـو الفـضل، وكـان استذكارًا حسنًا من تلميذٍ لأستاذةٍ عظيمة.

وفي هذا الإطار، فإنها تتحدث عن شروط الباحث وعلاقته بتخصصه، وإضافة مـا يمكن تسميته بمنهج تكوين الباحث، فعلى الباحث أن يُقبِل على مجال بحثه في كل أمر بعد أن يكون قد تكوَّن في تخصصه على النحو الـذي يُخـوِّل لـه التعامـل المستقل مـن المنطلقات وحقل المفاهيم في تخصصه من منطلق المستوعِب لا المستوعَب، والتحرر من سلطان التخصص الحديث، فلا يعني الانغلاق العلمي ولكنه يقتـضي توسـيع رقعـة

التعقل والتدبر في حقل التخصص من خلال تكوينه العلمي ذاته، فتكون المرجعية المهنية في تكوين التخصص وحمله لتقديم المتخصص المتمرس.

وهنا أود فقط أن أقرأ بعض ما قال "أبو حيان" في مقابساته، وكأنه يصف أستاذتي، فيقول "**إن الألفاظ وساطة بين الناطق والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها، كان وشيها أروع وأبهى. والمعاني جواهر النفس**".

فمن قال إن أستاذتنا قد مضت من هذه الحضارة وذهبت إلى انجلترا، وقد كان في عمرها شهور، وهي تكتب هذه الكلمات بهذه اللغة الفائقة الرائقة التي لا يُباريها فيها كاتب!!

فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل، كانت صورتها أنصع وأبهر، وإذا ما وفَّت البحث حقه، فإن اللفظ يجزل، ويتوسط تارة بحسب ملابسته التي له من نور النفس وأي نورٍ كنورها، وفيض العقل وأي فيضٍ كفيضها، وكذلك شهادة الحق وبراعة المنظر.

رحم الله أستاذتي وأسكنها فسيح جنَّاته.

❧❧ ◊ ☙☙

تعقيب

د.علي ليلة رئيس الجلسة



نشكر الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى على هذا البحث المحيط العميق، والذي أبرزت فيه الفكر الموسوعي للمرحومة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل والمتجاوز للأنظمة العقلية المختلفة إلى حدٍ كبير، فكان منظورها وكأنه يعبر الحدود، فهي أيضًا عبرت الحدود إلى الفكر الغربي، عبرته لأنها لم تستغرق فيه، ولم تُستوعب فيه.

وقد سمعتم حضراتكم الخطوط العامة من الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى بشأن الموضوعات المعرفية والموضوعات المعرفية المقابلة وحول مصادر التنظير السياسي وفقه الواقع بشكل أساسي.

وأود تقديم اقتراح إلى الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى وإلى الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، وهذا الاقتراح حول مشروع لقراءة فكر رواد الفكر الإسلامي(*)، فنحن في حاجة إلى قراءة هذا التراث لإبراز المنطق الحضاري، وما هي مقولاته الأساسية؟ وكيف يمكن بناء مقولات هذا الإطار؟ وكيف يمكن تفعيل هذه المقولات في فهم الواقع بشكلٍ عام؟ وكيف يمكن تفعيل هذا الإطار لفهم مشكلاتنا الحضارية والاجتماعية التي نعاني منها الآن؟

فطلابنا الذين لم يقرأوا الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل لهم حقٌ علينا، كما أن لها حقًا علينا لنبرز أعمالها ليس بصورة متفرقة في كتب مختلفة ولكن أن نقرأها بعمق ونستخرج مقولاتها بشكلٍ أساسي.

ونشكر الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح على تقديمه هذه القراءة الشعورية العميقة التي اختلطت فيها المشاعر بالعقل إلى حدٍ كبير. وقد بيّن لنا بها أسس صياغة المنظور بشكلٍ عام، وكيف يكون المنهج علميًا وفي ذات الوقت كيف يكون منهجًا لبناء الأمة بشكلٍ أساسي.

وبالطبع فإن متابعة الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح تستوعب الحقائق ولا تقف خارجها، فيعبر عنها بشكلٍ سليم.

(*) هذا المشروع موجود بالفعل وتعد هذه الندوة واحدة من فعالياته وسبقتها ندوة عن الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله. وستلحقها قائمة من المفكرين الحضاريين.

مناقشات



الجلسة الأولى

د.عمرو الورداني:

إذا كان المستشار البشري قد قدم ما يُسمى بـ"المصالحة الوطنية لإقامة الجماعة الوطنية"، فأرى أن د.منى قد قدمت ما يُمكن أن نسميه "المصالحة الإنسانية كمدخل حضاري".

وأقول ذلك لأن د.منى تتكلم بالأساس عن تعريف المنظور، ثم تتحدث عن الأنساق المعرفية المتقابلة، فهي تتكلم في إطار "الصلح خير"، حيث تحاول أن تجعل الأنساق المتقابلة منظومة يُمكن أن تكون من خلالها جامعة للإنسان ثم تكون جامعيةً له، وكذلك يمكن أن يجتمع من خلالها الإنسان بجميع طوائفه واتجاهاته ومناظيره على منظورٍ واحد بحيث يصبح بإمكانه أن تصنع ما يُسمى "التوحيد العمراني الحضاري"، فتكون هذه الجامعية جامعية للإنسان بعامة، وبهذا يتحقق قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء:107] .

وأتصور أن بإمكاننا ضم مدخل المصالحة الوطنية ضمن مفردات المنظور الحضاري لدكتورة منى، وأقول إن التقابل يُمثل أبعادًا يمكن أن ننسخ منها منظومة جامعة للإنسان لتصنع جامعية يتجلى عليها مدخل التوحيد العمراني الحقيقي.

وبهذا يكون البدء بأن "الصلح خير"، ثم نسير إلى الخير الذي هو مراد العمران وغايته، وبذلك تتحقق المسألة.

وأرى أن المنظور والأنساق المتقابلة والواقع هي في الحقيقة تجليات تكشف عن انحيازات د.منى إلى: الإنسان والوسطية والفاعلية. وهذه التحيزات الثلاثة يجب أن نتناولها بشكل أساسي عند تحدثنا عن د.منى، خاصة أنها كانت ممن يرفضون فكرة عدم التحيز.

د.طه جابر العلواني:

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بالنسبة إلى منى، وقد عشت معها ربع قرن، فإنني دائمًا أنظر إليها وأقول لنفسي – وإن كنت لا أخشى منها أن تغضب كما لا أقول لها هذا إلا إذا وجدتها في حالة من

اليأس- هي حامد ربيع، محمد بدر، جمال حمدان، عبد الوهاب المسيري، فهي تمثل هؤلاء مجتمعين في ساعة الفجر والقدرة على العطاء والرغبة في إحياء الأمة وإنهاضها وإقالتها من عثرتها. هي إسماعيل الفاروقي، وهي سيد حسين نصر، هي هؤلاء كلهم، فلم تكن تعرف النوم ليلاً، وإنما كان ليلها كله سهرًا في قراءةٍ أو كتابة، ولم تكن تقرأ بشكلٍ معتاد فربما تضع الماء على النار مستعدة لإعداد فنجان شاي بينما تُمسك بكتاب من ثلاثمائة صفحة أو أربعمائة وتستطيع خلال عشرِ دقائق أن تقول لك: مَن المؤلف، وما هدف الكتاب، وما غرضه، وما الثغرة التي يسُدُّها، فتعطيك ملخصًا لا يحصل عليه غيرها في أقل من يومٍ أو يومين يقضيهما مع هذا الكتاب.

وكانت كثيرًا ما تنسى نفسها، فتنسى الطعام، وتنسى الشراب، لكنها لا تنسى القراءة ولا تنسى التفكير.

وحينما وقعت حوادث "البوسنة" فقدت النطق لأربعة أيام، فلم تكن تستطيع أن تتكلم كلمة واحدة، وقد كنت أكلمها أو أحاول أن أستنطقها مداعبًا وجادًا وهازلاً، إلا أنني لم أستطع أن أدفعها إلى النطق، ثم وجدتها تقول لي: أرغب في زيارة البوسنة، وبالفعل قررت الذهاب، وإحدى الصور التي رأيتموها بالفيلم الوثائقي هي صورتها بين أطفال البوسنة.

وكانت منى تحاول أن تطأ كل مشروعٍ حضاري قامت به أمها أم الأطباء المصريين، سواء مشروع مرضى روماتيزم القلب، أو معهد صحة الطفل، أو مستشفى أبو الريش، أو أي مشروع آخر صاغته "**زهيرة عابدين**"، حيث كانت منى تكشف عن فلسفته فتعطيه الخلفية الفلسفية والنظرية وتعطيه الإطار، وتحاول أن تجعل منه نموذجًا، حتى أن بعض الناس ربما أساء الظن بها واعتبرها متعصبة لأمها، ولكن لا فلم يكن الأمر كذلك، وإنما كانت أمها بالنسبة لها عملية فاعلة وهي كانت تعتبر نفسها مسئولة عن النطاق النظري لكل تلك المشاغل والمشاريع، فكانت تقدِّر الفكر وتعظِّم المفكرين.

كما كانت -رحمها الله- أمينة في كل ما تأخذ وكل ما تعطي، حتى أنها أحيانًا كانت تحيل إلى كلمةٍ شفوية تكون قد استفادتها من زميل أو صديقٍ أو طالبٍ، فتحيل إليها دون أي إحساس بثقل في ذلك.

وحينما عكفت على مشروع الفكر الغربي في المعهد العالمي للفكر الإسلامي عقب استشهاد الدكتور الفاروقي، كنت أداعبها أحيانًا وأقول لها: لقد استُشهد الفاروقي وزوجته وربما سيكون مصيرنا ذلك فاستعجلي وحاولي أن تنجزي المشروع. فكانت تضحك وتقول: مثلي ومثلك لا يُقتل بالطريقة نفسه التي قُتل "الفاروقي" بها، ولكن سيحاولون قتل أفكارنا فلنبادر بنشر فكرنا ما استطعنا، فكانت تشعر بأنها في سباق وتواصل الليل والنهار لتكتب. وقد تركت بفضل الله أفكارًا كثيرة، وتراثًا ليس بكثير، ولكنه غنيٌّ وخصب ويحتاج إلى دراساتٍ متعمقة، وهو كما قال الأستاذان الفاضلان – د.نادية ود.سيف- سيكون مصدر إلهام لكثيرٍ من الباحثين والباحثات، ولي أمل كبير أن أجد في أبناء وبنات هذه الكلية –إن شاء الله- من يُشكلوا امتدادًا لـ: نادية مصطفى، وسيف الدين عبد الفتاح، وحامد ربيع، ومنى أبو الفضل، وأمثالهم، فذلك هو تراثنا وىسں هي عدتنا لمواجهة تحديات لا تزال في تزايدٍ، ونسال الله "**سبحانه وتعالى**" أن يجعل لنا منها مخرجًا بإذنه.

رحم الله "منى"، وطيَّب ثراها، وتقبلها في صالح عباده، وجعل الجنة مثواها إن شاء الله، وهي بإذنه تعالى كذلك، فمِداد العلماء كفاحٌ لدم الشهداء، وقد أنفقت مدادًا كثيرًا في إضاءة الطريق لهذه الأمة أكثر من دماء كثير من الشهداء... تغمدها الله برحمته، وأسكنها فسيح جناته، إنه سميعٌ مجيب.

وبفضل الله، أستطيع أن أبشركم بأن تراثها باللغتين العربية والإنجليزية وحتى القليل منه بالفرنسية، سنتمكن بإذن الله من أن نضع أيدينا عليه، وسيكون بين أيديكم في وقتٍ لن يكون بعيدٍ بإذن الله تعالى.

د.نادية مصطفى:

حقيقةً إن د.عمرو الورداني تناول نقطتين مهمتين: **النقطة الأولى**- عن منهج "**المصالحة الإنسانية كمدخل حضاري**" القائم على فكرة الأنساق المتقابلة عند منى أبو الفضل كسبيل للتوحيد الحضاري العمراني. فبالرغم من أن د.منى كانت تتحدث عن الأنساق المعرفية المتقابلة، إلا أنها كانت لها رؤية واضحة عن الرؤية الحضارية الغربية (**ذات الجذور اليهودية المسيحية**)، فكانت تقول إنها مستبطنة في إطار العلم الغربي

الحديث ومليئة بمفاهيم الصراع، فكانت تفهم هذا وتعرف انعكاسه على مسار العلاقة التفاعلية بين العالم الإسلامي والغرب طوال القرون الخمسة الماضية، وتبرزه في نـواحٍ كثيرة من أطروحاتها، وفي المقابل فهي تتحدث عن الأنساق المعرفية المتقابلة وإمكانيـة الوصول لرؤية من شأنها أن تمد العالم بمصادر جديدة، وكانت ترى أن النسق المعـرفي التوحيدي (الإسلامي) أساسها.

أما النقطة الثانية– وهي المتعلقة بالنسب المعرفي إلى د.منى، فإذا كـان الأمـر كـما ذكر د.عمرو، حيث التعامل مع المنظـور الحـضاري بوصـفه منظـورًا مفتوحًـا ولـيس مغلقًا، إذ تراكم عليه أجيال مختلفة، سواء من اتصلوا مباشرة بـ"منى" وتتلمـذوا عـلى يدها وتعلموا منها مباشرة مثلي ومثل د.سيف الدين عبد الفتاح، أو من الأجيال التالية والأمثلة على ذلك كثيرة، فإن النسب المعرفي يمكن أن يمتد من خـلال التواصـل مـع القراءة في فكرها والاطلاع على خبراتها.

وهذا يقودني إلى نقطتين أخيرتين:

أولاهما: تتصل بما قاله د.علي ليلة في تعليقه المقتضب على مـا قلـت، وهـي ضرورة تلخيص مقولات المنظور الحضاري، وبيان كيفية تفعيله بجيـلٍ جديـد مـن البـاحثين، وهو أمر مهم جدًا.

ثانيهما: فقد تكلم د.طه العلواني عن أن الإنجاز يكون من خلال نشر الفكـر، وإذا كان تراث د.منى المكتوب ليس بالكثير فإنه مهم جدًا، وأرى أن إعادة قراءته مرة بعـد مرة –على الأقل بالنسبة لي– تكشف دائمًا عن جديد.

وهذان الأمران يؤكدان لي أن الاستمرارية ليـست للـشخص، ولكـن في الإمكـان التواصل مع فكره وخبرته.

ومن هنا تنبع أهمية أمرين هما: أنه بالفعل يعد أغلـب مـا كتبـت منـى أبـو الفـضل بالإنجليزية تُرجم الكثير منه من خلال د.سيد عمر، وأتمنى أن نتمكن من ترجمة أعمال أخرى مهمة جدًا كتُبت بالإنجليزية.

ومن ناحية ثانية، فإن مـا كُتِـب ويُنـشر متفرقًـا يجـب أن يُعـاد تجميعـه وتحريـره في موضوعاتٍ متسقة.

والأمر الثالث المرتبط بذلك هو كيفية الحث والدعوة إلى قراءات جديدة في هذا الفكر لإيجاد جيلٍ جديد من الباحثين.

ولعل ما نقوم به اليوم هو محاولة من هذه المحاولات لنقدم قراءتنا نحن ممن تفاعلوا مع منى أبو الفضل مباشرة إلى جيلٍ جديدٍ من الباحثين، وأرى القاعة مليئة بهذا الجيل الجديد.

لذا، أتصور أننا في مركز الحضارة للدراسات السياسية نستطيع أن نخصص بعض اللقاءات الشهرية المقبلة لملتقى الحضارة على ضوء هذه الندوة وما هو متوافر من ملفات وفرها المركز من الأعمال المنشورة لدكتورة منى أبو الفضل لإعداد قراءات في فكر منى أبو الفضل، والنقاش حول ما نريد من جيل جديد من الباحثين، وأتمنى أن نقوم على هذا.

وأخيرًا، أقول إن فلاسفة العلم -وقد وصف د.سيف د.منى بأنها **"فيلسوفة علم"**- يحتاجون "حواريين" وطلبة، فالعلم رحمٌ بين أهله، ومهما عظم شأن أستاذ في تخصصه فلن يمتد فكره أو يتطور إلا بزملاءٍ وتلاميذٍ له.

وتعليقي الأخير، يتصل بموضوع د.زهيرة عابدين -رحمها الله- وقد كانت أستاذة طب وعالمة وناشطة مدنية في مجال الحركة الاجتماعية، إذ إنني أوافق ربما على كل ما قاله د.طه، فقد تبدو "منى" للبعض منغلقة في العلم والفكر والنظرية ولكن الواقع غير ذلك، فهي كانت إنسانة رحبة ومفتوحة جدًا، لكن كانت هناك إشكالية مهمة وهي كيفية تحويل الفكر إلى الحركة. ولعل هذا ما قاله د.علي أبو ليلة حين تحدث عن كيف نفَعّل المقولات.

وهذا التفعيل يأتي على مستويين:

الأول: المشوار الفكري، وهو أن نُنشط التفكير على هذا النمط، وهذا ما يفعله مركز الحضارة وبرنامج الدراسات الحضارية من خلال وضع أجندات وموضوعات تُبحث وتُطبّق من خلالها هذا المنظور.

الثاني: هو تحويل هذا الفكر إلى برامج وسياسات حركة كمداخل للتغيير على أرض الواقع، وقد كانت منى تطمح إلى هذا المستوى، ووجدت في د.زهيرة نموذجًا للتنفيذ على أرض الواقع.

د.سيف الدين عبد الفتاح:

جاءني سؤال من واحـد مـن تلاميـذنا أو تلميـذاتنا عـلى النحـو الآتي: مـا الرؤيـة والرسالة في رؤية د.منى أبو الفضل؟ وزيادة في التركيب طرح في هذا الإطار مسألة الـ Vision والـ Mission، والتي أصبحت بمثابـة "الموضـة" في دراسـة الاسـتراتيجيات، ولكنني أقول: إذا كنت تريد أن تعرف ما الرؤية؟ وما الرسالة؟ فلتقرأ منى أبو الفضل، ولتسعَ إلى علمها سعيًا حثيثًا تستطيع أن تتعرف من خلاله على معنى الرسالة، وذلـك أن هذه الكلمات الحكيمة التي أُطلقت على لسانها لا أجد خـير مـن "أبي حيـان" مـرة أخرى حتى أختم الكلام وهي: "**الحكمة من لطائف العقل، فكـل مـن لطـف وصـل إليها، ولُطف الإنسان عند طلبها هو تأنيه عند التفهم، وصبره عند الطلب، وشأنه على السيرة التي يُدب إليها الناصـحون؛ لأن الـنفس تـسمو عنـد ذلـك والـصدر ينـشرح والخاطر يتوالي، فلا يبقى حين إذن بابٌ إلا انفتح ولا مشكل إلا وضح**".

د.علي أبو ليلة:

نشكر جميع الأساتذة المشاركين، وكذلك أصحاب البحوث، كما نشكر حضراتكم.

فمن أفضل الجلسات في حياة الإنسان تلك التي يخرج منها ولديه حافزية للارتباط بفكر أمته، والارتباط بأمته بشكلٍ عام.

وسيرة المرحومة د.منى أبو الفضل وإنجازاتها، والتي ألقى عليها أسـتاذنا الـدكتور طه جابر العلواني بعض الضوء، تُعلمنا أن الإخلاص في العمل هو أخلاصُ للأمة.

وقد جعلت هذه الجلسة لديَّ شـوقًا لقـراءة أعـمال الأسـتاذة الـدكتورة منـى أبـو الفضل، حتى أستطيع أن أحصل على المقولات المتعلقة بنظرية المجتمع بشكلٍ أساسي.

وأتمنى أن يُطيل الله في عمري حتى أنجز هذا العمل بشكل أساسي، خاصة إن كان أمامنا إنسان مخلص مضحٍّ لأمته، فكما قال أستاذنا الدكتور طه جابر العلواني نحن لدينا رموزٌ في أمتنا مثل: الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل، الأستاذ الدكتور جمال حمـدان، الأستاذ الدكتور سيد أبو غيث، يجب أن نتأملها، وهي ليست أقل على الإطلاق من كل الرموز التي تطرحها علينا الحضارة الغربية بشكلٍ عام.

وهذا واجبنا نحوهم فينبغي أن نتأملهم ونتعلم منهم.

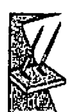






الجلسة الثانية
التعامـــل
مع
التــراث وأصولــه





كلمة رئيس الجلسة

د.هيثم الخياط (*)

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإننا نؤصل هذه الجلسة الغنية التي جمعتنا بتراث عالمة فاضلة قلَّ أن يتكرر نظيرها، لا سيما في هذا العصر الذي نحن فيه، والذي يعرف د.منى أبو الفضل ويعرف فضلها ويعرف عملها العميق وعطاءها الواسع.

وأعتقد أنه قد حان الوقت بعد الجلسة الصباحية للتحدث قليلاً في النواحي المنهجية. فنبدأ هذه الجلسة مع ورقة الأستاذ الدكتور السيد عمر أستاذ العلوم السياسية بجامعة حلوان وعنوانها **"بصائر منهاجية للتعامل مع التراث"**.

وهذه البصائر تركز بصفةٍ خاصة على إطلالة على العطاء المنهجي للعلامة الدكتورة منى أبو الفضل، والذي ندعو الله أن ينفع به الجميع، ويعود ثوابه لكم ولصاحبة الفضل في جمع هذه الندوة.

ﮩﮩ ◊ ﮩﮩ

(*) كبير مستشارى المدير الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية لشرق المتوسط وعضو مجلس أمناء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

بصائر منهجية في التعامل مع التراث
إطلالة على العطاء المنهجي
للعلامة منى أبو الفضل

د.السيد عمر(*)

تقديم: حدود الدراسة وإطار المعالجة:

يرتكز عطاء أي مفكر بالأساس على جذور تمثل المعين الأصلي لتكوينه، كما يتبادل العطاء والمدد في آن واحد مع شركاء المدرسة الواحدة، ويستمد فضاء اختبار مقولاته وتعزيزها، من الانفتاح على شتى المدارس الفكرية في الماضي والحاضر على حد سواء[1].

وعرفت عقلية هذه العالمة الانفتاح المعرفي من أوسع أبوابه، على المعرفة الغربية والإسلامية على السواء، من باكورة طفولتها إلى أن قضت نحبها. ولا نرمي في هذه الدراسة بأي حال إلى تقديم رؤية تحليلية معمقة حول عطائها في بيان معالم طريق التعامل الرشيد مع التراث الإنساني، وبالأخص مع رافديه الإسلامي والغربي، بمقترب كلي يسعى إلى رصده في داخل هذا السياق الكلي الجامع[2]. فقط سنحاول أن

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة حلوان.

أود أن أعرب عن خالص شكري وتقديري للأخ الكريم والباحث الشاب الواعد مدحت ماهر؛ على توفيره لي معظم المراجع التي استعنت بها في هذه الدراسة، وبالأخص مخطوطة ثمينة أقمت عليها خاتمته.

(1) من هذا المنطلق، فإن البصائر المنهجية التي أنتجتها عالمة الأمة الإسلامية الراحلة منى أبو الفضل تتشابك بالضرورة مع عطاء أساتذة تلقت العلم على أيديهم مباشرة في مقدمتهم: أستاذ الأجيال العلامة حامد ربيع، وأساتذة تلقت العلم عنهم عبر إنتاجهم، في مقدمتهم: العلامة الدكتور محمد دراز، وأساتذة مناظرين تلاقح فكرها بفكرهم من أمثال: المستشار طارق البشري، والدكتور طه العلواني، والدكتور عبد الوهاب المسيري، فضلاً عن تفاعلها عبر عملية ريادة علمية وبحثية مع جيل من مريديها من الباحثين الواعين بوزنها العلمي في مقدمتهم: الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، والدكتورة نادية مصطفي، ومدحت ماهر وأمثالهم.

(2) قمنا بمحاولة من هذا القبيل من قبل، خرجت في قرابة مائتي صفحة، تبوئت فيها د.منى أبو الفضل مكان الصدارة، في التأسيس لنظرية اجتماعية حضارية إسلامية بديلة، وإن لم يكن معمار الدراسة مؤسسًا على فكرها، على النحو الذي نطمح أن تكون هذه الدراسة خطوة أولى على الطريق إليه في دراسة قادمة. انظر: د.السيد عمر، حول تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن، أعمال المشروع البحثي: تقويم مشروع إسلامية المعرفة في ربع قرن، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ومركز الحضارة للدراسات السياسية، تحت الإعداد النشر.

نقدم ما هو أقرب إلى رسم أولي للخط المنهاجي الذي اختطته، ودعت إلى السير عليه في التعامل مع التراث والفكر الإنساني بوجه عام، في عمل هو أقرب إلى التقرير العلمي الخاطف، منه إلى الدراسة العلمية المستوعبة المتأنية.

وضمن هذه الحدود المبينة لمدى الدراسة وإطارها سنقف عند مجرد عرض المعالم الكبري لمنظومة الفتوحات العلمية والإضاءات المعرفية، والبصائر التي قدمتها أستاذتنا الجليلة الراحلة، في بناء منهاجية حضارية للتعامل مع التراث، دون البحث في سيرتها وصيرورتها، ودون الدخول معها في أي مقاربة نقدية، بوصف هذه الدراسة، مجرد تمهيد لخطوة بحثية لاحقة قد تطمح في أن ترقي إلى هذا المستوى. وتطبق هذه الدراسة منهاجية التحليل السياقي التي تعد منى أبو الفضل من الرواد المؤسسين لها، المطبقين لها في بناء معالم الخريطة المنهجية للتعامل مع الفكر الإنساني بشتى روافده في الماضي والحاضر. وتمايز تلك المنهاجية التي استعنت بها في كثير من بحوثي السابقة بين المعطى المنهجي المستمد من القرآن بوصفه الميزان، وبين كل ما عداه بوصفه متغيرًا موزونًا.

وعلى هدي تلك المنهاجية يتحدد سؤال هذه الدراسة بعلامات استفهام رئيسة ثلاثة: ما الميزان المنهاجي للتعامل مع التراث الفكري الإنساني؟ وما خصائص التراث الفكري الإسلامي التي يجب مراعاتها عند تطبيق هذا الميزان عليه، بغية التوصل إلى العدل والإحسان في التعامل معه؟ وما معطيات السؤال السابق حين يتعلق الأمر بالتراث الفكري الغربي؟

ويستدعي السؤال الأول، أسئلة فرعية: ما مفاتيح التعامل المنهاجي المستقيم مع التراث الفكري الإنساني؟ وكيف نستخدم هذه المفاتيح؟ وكيف نحاكيها ونتمثل ضوابطها وروحها في العمل البحثي الأكاديمي؟ أما السؤال الثاني، فيستدعي بدوره تساؤلات من أهمها: ما مدي صلاحية القواعد المنهاجية المتعارف عليها السائدة في التعامل مع التراث، في ظل المرتكزات الخاصة بالميزان المنهاجي الإسلامي، كما تجليها الإجابة عن السؤال الأول؟ وإن كانت غير صالحة فكيف نبني مدرسة منهجية فكرية إسلامية بديلة؟ وما الأوجه التي يمكن بها الاستفادة من التراث في بناء المنهاجية

البديلة؟ وما الأوجه التي تعاني منهاجية التراث الإسلامي من قصور فيها يحتاج إلى الاجتهاد المنهاجي لسدّه؟ أما السؤال الثالث فيستدعي أسئلة تنبثق منه بالضرورة بأمرين أساسيين: هل ثمة حاجة إلى قراءة ذلك التراث بمنهاجية إسلامية؟ وإن كانت الاجابة بالإيجاب، فكيف نطور نظرة معمارية لنطاق وأهداف ومجال واستراتيجيات مشروع الفكر الغربي؟ ولما كانت العودة إلى المنبع الأول الصافي هي أساس استعادة الشفرة التي يمكن بها مواصلة الارتواء منه، تعين أن يكون السؤال الخاتم لهذه الدراسة: ما معالم الخطوة الأولى لخط الفكر المنهجي لراحلتنا أكرم الله مثواها؟

وغاية ما نطمح فيه من الإطلالة التي سنقدمها هو رسم مخطط أولي يمكن العمل العلمي عليه لاحقًا، غايته هي التنبيه على ضرورة سبر أغوار العطاء المنهجي لهذه العالمة، والقراءة المعمارية لخرائط جداول الأعمال الأولي بالعناية التي رسمت معالمها الأساسية في دراساتها، والتي لا تزال حتي الآن تنتظر جهدًا بحثيًا جماعيًا جادًا يحولها إلى برامج بحثية، تحتاج الأمة والبشرية إليها بدرجة بالغة، وتيسير أسباب انفتاح الأجيال الشابة من الباحثين على ذلك العطاء وعلى تلك النوعية من القراءة.

وعلى ضوء تحديد المنهاجية والإشكالية البحثية على هذا النحو جاء تقسيم الدراسة بعد هذه المقدمة، إلى ثلاثة مباحث وخاتمة يلقي الجزء الأول منها الضوء على معالم الميزان المنهاجي القرآني الذي يحكم مقاربة التراث الغربي والإسلامي على السواء، بينما يتناول الجزء الثاني الإطار المرجعي للتعامل المنهاجي التراث الإسلامي، ويجلي الجزء الثالث مرتكزات التعامل مع التراث الغربي بمرجعية إسلامية، وتسعى خاتمة الدراسة إلى العودة مجددًا إلى الجذر التأسيسي للمنهاجية السياقية التوحيدية الذي نبع منه العطاء الفكري المنهجي موضوع هذه الدراسة الأولية.

أولاً: مرتكزات الميزان المنهاجي للتعامل مع التراث الفكري الإنساني:

يدور هذا المبحث حول المفاتيح التأسيسية للتعامل المنهاجي السوي مع التراث الفكري الإنساني، على صعيدي: بناء المعيار، والإطار المرجعي، لوسيط منهاجي معاصر، يرتكز على محورية البعد الإسلامي.

وسيقدم هذا المبحث إطلالة على المعالم الكبرى لرؤية منى أبو الفضل للطريق إلى بناء الوعي بهذه المفاتيح، وبشروط وآفاق استعمالها على الوجه الصحيح، عبر الحفر المعرفي لكشف، أو بالأحرى، لإعادة اكتشاف: المقومات المنهاجية للتعامل مع القرآن الكريم، بقراءة سياقية له، لبناء الوسيط المنهاجي الحضاري الإسلامي المعاصر، الذي يمثل الميزان المنهاجي للتعامل مع الفكر الإنساني كله، بما فيه التراث برافديه الغربي والإسلامي.

وبذا ينقسم هذا المبحث إلى محورين: أولهما- بناء المعيار المنهاجي للتعامل مع أي فكر إنساني، وهو يرتكز على التوحيد بوصفه المفهوم القطب الكلي الجامع. أما الثاني فيتعلق ببناء **الإطار المعرفي**، على مفاهيم محورية، في مقدمتها: **الأمة** بوصفها وارثة النبوة وقاطرة الوعي الإسلامي، و**العدالة** (بما أنها هي الغاية والمحرك للوعي الإسلامي)، و**الجهاد** (لكونه سنام تجسيد الوعي الإسلامي، وتحقيق الذات الإسلامية في أرض الواقع)، وذلك على التفصيل التالي:

أولا: بناء المعيار المنهاجي للتعامل المنهاجي السوي مع التراث: من أهم المفاتيح التأسيسية لبناء هذا المعيار: إعادة الاعتبار لمفهوم المنهاجية، واستعادة البوصلة والقبلة المنهاجية التوحيديتين. وفيما يلي لمحة عن هذين المفتاحين.

1 - إعادة الاعتبار لمفهوم المنهاجية: وجهة إعادة الاعتبار هذه، هي توسيع آفاق الوعي المنهاجي بتفكيك مفهوم المنهاجية بمضامينه ودلالاته ومعاييره، كما كرستها المرجعية المعرفية الغربية السائدة من جهة، ومراجعة المنهاجية التقليدية في ساحة الفكر الإسلامي من جهة أخرى، بهدف إعادة بناء هذا المفهوم على نحو يحرره من الاختزال، والتحريف والتشويه، ويتجاوز مستوي التعامل السطحي معه إلى سبر أغواره، وتحديد نواته، ومقوماته، وقواعد استعماله بأمانة واستقامة. ومن اللبنات التي أنجبتها القريحة العبقرية لمنى أبو الفضل **في هذا الصدد ما يلي:**

أ- التعريف بالمنهاجية: المنهاجية في أبسط معانيها هي سلوك طريق معين بهدف الوصول إلى غاية محددة. ومن هنا فإن أفق الوعي المنهاجي يتصل بأمرين: علم بيان الطريق، والوسائط الموصلة إلى الغاية على أفضل وجه، على هدي من: الأصول، والأحوال المعاشة (أي في ضوء: القواعد الواجب مراعاتها، والواقع الذي تُطبق عليه

تلك القواعد). ومع هذا الربط بين المنهاجية ومفهومي: الطريق، والوسائط، ينفتح فضاء الوعي المنهجي المطلوب ليشمل:

(1) **علم بيان الطريق:** يضم العبء الملقي على كاهل الباحث على هذا الصعيد، أمورًا من بينها: المعرفة بطول الطريق وعرضه، ومنازله وعوارضه، ومنحنياته ومعارجه، ومزالقه، ومهلكاته، والعلامات الإرشادية الكائنة عليه، والطرق الجانبية المتقاطعة معه، والروافد المغذية له، والمتغذية منه، وآداب المرور فيه، ونوعية الشركاء الكامنين والظاهرين، ونوعية استخدام كل منهم له، وطبيعة العلاقة بينهم من حيث التعارف والتنافس والتخاصم والتعايش والصراع والتدافع، ومدي اتفاقهم في الوسائل، ومدي اتفاقهم في الأهداف.

(2) **الوسائل:** يشمل الوعي بها التنقيب عن ضوابطها ومهارات استخدامها، ومدي ملاءمتها للطريق نفسه وللغاية، وتحتاج الوسائط شأنها شأن الطريق إلى الوضوح والتمام والكمال.

2- **استعادة البوصلة والقبلة المنهاجية:** المنهاجية بجناحيها سالفي الذكر (علم بيان الطريق، والمطية المستعان بها للسير عليه لبلوغ الهدف) هي بمثابة بوصلة، أو خريطة، أو مرشد أمين. وهي مرهونة في أدائها لوظيفتها، واستحقاقها لهذه الأوصاف بمجموعة شروط من أهمها: صحة المنطلقات، وسلامة الوجهة، والإحاطة بعلم الطريق بحث تكون دليلاً على كيفية السير عليه وفن بلوغ الهدف باستخدامه. وهي تحتاج بذلك إلى التوحيد كناظم جامع لقبلة وبوصلة البحث، على صعيد: تحديد مراحل بلوغ الهدف، ومؤشرات التمييز بين المنعطفات، ومعايير التثبت من علامات الاستدلال عند المفارق، وبيان وصلات الطريق، ومراجع الاتصال التي يمكن بواسطتها تصحيح المسار فيما لو حدث انحراف عنه، حتي يمكن العودة إلى جادة الطريق، وحتي تتوافر إمكانية المتابعة، بحيث يتم إدراك الهدف على نحو يمكن التثبت منه[1]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إلى أي مدي يتعين تأسيس المنهاجية على

(1) د.منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص 9. وأود الإشارة هنا إلى أن الدكتورة منى =

التوحيدالإسلامي؟ وما متطلبات هذا التأسيس؟ **مفتاح الإجابة على هذين السؤالين هو:**

أ- **فقدان البوصلة وتخسير الميزان:** المنهاجية بالتحديد سالف الذكر بمثابة ميزان للأمر الإنساني كله على الأرض، وهذا الميزان يحتاج إلى شرطين: أن يكون صانعه غير ذي غرض فيه، على نحو يجعله يتعمد التلاعب به، وأن لا يعاني من قصور يجعله يسيء استخدامه عن جهالة. من هنا لزم أن تكون الشرعة والمنهاجية، في المنظور الإسلامي، مجعولتين من الله تعالى، متجاوزتين بالضرورة لما هو إنساني. فشرط جعلهما اسمًا على مسمي هو عدم صنع الإنسان القواعد الحاكمة لهما، بافتراض أنهما بمثابة معيار موحي به يحكم الفعل الإنساني، على مستويات الفرد، والمدرسة الفكرية، والأمة، والبشرية جمعاء.

والمنهاج في هذا التصور يتعلق بأمرين: الطريق الموصل إلى غاية محددة، المتسم بالوضوح والتمام والكمال. والغاية المتسمة أيضًا بالوضوح والتمام والكمال. وأكبر مصيبة يمكن أن تحل بالبشرية هي: ضياع الشرعة، وغياب الغاية، وانقطاع المنهج عن الشريعة.

ومع تهاون أمتنا بجهالة أو باضطرار، في إقامة ذلك الميزان، وقعت في غيابة التحول من أمة مزودة بأكمل شرعة وأتم منهاج، مكلفة بالالتزام بهما لتكون خير أمة أُخرجت للناس، إلى أمة تاهت عن المنهج، وبحثت عن أسباب العزة في غير ما أنزل الله، فأصاب الجفاف ينابيع تزودها المنهجي، وباتت تتسول حاجتها من عند الغير، لترجع دائمًا ملومة مخذولة خالية الوفاض.

= أبو الفضل تستعير في بناء تصورها لمتطلبات الوعي المنهجي، ولمفهوم المنهاجية نفسه، أشياء مادية، تقرب بها ما تُنَظِّر له، كما تستمد منها ما يمكن تسميته: معمار فضاء التنظير. ومن أهم المفردات التي استعارتها في هذا الصدد المفاهيم التسعة التالية: الطريق، البناء، الإطار، اللبنات، المطية، المعمل، المرصد، الموزايك، الأربيسك. كما تستدعي أساطير كتلك المتعلقة بـ"فاوست" و"برومثيوث"، لتكشف بها الجذر التأسيسي للمنهاجية الغربية. وسيتضح في سياق هذه المقاربة الأولية إلى أي مدى تم استخدام شبكة المفاهيم والدلالات المتعلقة بهذه المفردات في إثراء المفهوم الأم وهو: منهاجية التعامل مع التراث.

ومع إصابة هذه الأمة بهجر شرعتها ومنهاجها، تاهت البشرية جمعاء عن موارد الاستقامة المنهاجية. وبات المنهاج يعاني قصورًا بالغًا من جراء انفصاله عن المعيار المتجاوز الثابت. ووقف صناع شرعة العصر السائدة بغرور وغفلة بالمنهاجية عند حد الأسباب الوضعية المادية، وبناء ما يعتبرونه (علمًا) على الظن الذي لا مصدر له غير العقل الإنساني المركب على الهوى، فأوردوا الحضارة الإنسانية بذلك دركات الإفساد باسم الإصلاح.

ب- المخرج من تيه المنهاجية: ما دام انحراف الأمة الإسلامية عن دورها كخير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وتؤمن بالله، قد أفضي إلى الطغيان في الميزان على مستوي البشرية جمعاء، فإن السؤال المنطقي الرئيس يغدو: ما المخرج من هذا التيه؟ الإجابة المحققة لهذا التحول النوعي، بالغة البساطة والصرامة، عميقة المطالب، في المنظور الإسلامي، عنوانها: **تغيير ما بالنفس على مستوي الأمة القطب** على نحو يستعيد الوعي بكون العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، حتى ترتقي تلك الأمة إلى مستوى حمل الأمانة، وتتأهل للعودة إلى موردها الحقيقي المتمثل في الشرعة والمنهاج اللذين جعلهما الله لها، وربط خيريتها وصدارتها للعمران الإنساني بالالتزام بهما.

المخرج إذًا له ساقان هما: **التحرر من أغلال المنهاج الوضعي الغربي السائد، وإبداله بمنهاج يرمي إلى تأسيس علم يقيني مبني على المنهاج والشرعة الإلهيين المصدر.** فالبشرية أمام خيارين لا ثالث لهما: **نسق متأرجح مبني على العلم الظني والهوى، مناهجه وضعية** تفرخ نظمًا ومذاهب وسلوكيات وضعية تُعيد إنتاجه وتعززه، أو **نسق حضاري توحيدي مقابل** يقوم على العلم الحق والهدي، بمناهج تؤسس للتعارف والتآلف والرشد الإنساني. **والنسق الأول سائد**، ويتسم بالشراهة في اغتصاب كافة المفاهيم ذات الدلالة الإيجابية، ومن بينها صفة العصرية، دون استحقاق. **أما الثاني فهو مفتقد** ولكن استعادته ممكنة، فيما لو توافرت **شروط ثلاثة: الوعي، العزم، السعي**[1].

ثانيا: بناء الإطار المرجعي: ترسم الدكتورة منى أبو الفضل، لأمتنا، معالم دليل إرشاديًا لتأسيس الوعي بالمنهجية بمضامينها ودلالاتها سالفة التحديد، عبر نوعية من

(1) المرجع السابق، ص 7 – 8.

تنشئة الوعي بالمنهاجية، كفيلة بتحريرها من إصر وأغلال الرؤية الفسيفسائية السائدة، المفتقرة إلى رؤية إطارية كلية جامعة، بوصف ذلك شرطًا لتحقيق التوبة المنهاجية النصوح، لتعود بنفسها وبالبشرية إلى صراط الله تعالى المستقيم. ولهذه التنشئة، وفق هذا الدليل، جناحان: بناء الوعي الصحيح بالمفاهيم، وبناء إطار مرجعي قرآني المصدر للمعايرة به في التعامل مع التراث المعرفي الإنساني، ولمحاكاته في العمل المعرفي الإبداعي، **على التفصيل المقتضب التالي:**

1 - **غربلة المفاهيم المتاحة، والتنقيب عن المفاهيم المغيبة:** المفاهيم هي لبنات المنهجية. ومن المهم، بالتالي، التمرس في: عملية تأصيل المفاهيم. ويتمثل فضاء هذه العملية في أمرين: التنقيب في المفاهيم المتاحة مع فرزها وتنقيحها، والسعي إلى كشف وتخريج المفاهيم المغيبة ذات الأهمية الحيوية لصرح المدركات المعرفية للأمة الإسلامية، والنظر والتدبر فيها، وتحويلها من مفاهيم قليلة التداول إلى مفاهيم شائعة التداول ومحددة الدلالات والمضامين. وتتصدر هذه المفاهيم المحورية: الأمة والعدالة والجهاد النابعة من التوحيد والمنظومة به. ودون دخول في تفصيلات لا يتسع المقام لها يمكن إلقاء نظرة خاطفة على الأفق المعرفي لهذه المفاهيم، الذي تدعو عالمتنا الراحلة إلى تنشئة مدرسة معرفية إسلامية **على مرتكزاتها:**

أ- **الأمة وارثة النبوة وقاطرة الوعي الإسلامي:** بعد أن أبدعت تلك العالمة مفهوم: الأمة القطب، نحتت للأمة وصف الوارثة للنبوة والقاطرة للوعي الإسلامي. فالأمة عندها تمثل كيانًا هادفًا له دين ومصير واحد، يولدان لديه وعيًا مشتركًا وهوية تدخله التاريخ. فلا يمكن الإحاطة بقدر مركزية الأمة في الإسلام وبعدها الدنيوي، إلا باستدعاء طبيعة النبوة ذاتها. فعلى مدي تاريخ الديانات المنزلة كان الأنبياء وسائط لتبليغ الرسالة الإلهية إلى البشرية، باعتبارهم أناسًا مختارين لإنقاذها من الظلم وهدايتها إلى الطريق المستقيم، وإصلاح شأنها بالتوحيد الخالص، وما يرتبط به من قيم ومعتقدات، يدعونها إلى نظم حياتها بها.

بيد أنه مع انتهاء سلسلة النبوات بالنبي محمدٍ، ﷺ ، باتت رسالة الهداية موكولة للأمة التي تجسد تعاليمها وتقيم نظامها الأخلاقي والاجتماعي على هديها. والأمة

هنا ليست كنيسة ولا رجال دين، بل هي المؤمنون العاديون المكلفون بتنظيم أنفسهم واختيار قيادة لهم من أنفسهم، وإقامة نظامهم على التوحيد، بما يستدعيه ذلك من تحري: وحدة القبلة والوجهة.

ولا تتوقف مكانة هذه الأمة وفعلها التاريخي على شكلها التنظيمي، رغم أهمية القيادة والتنظيم الكفء، بل تعتمد على تفردها بين الأمم في رسالتها. وهذه الأمة مع ذلك غير مستثناة من السنن الإلهية السرمدية الحاكمة للتاريخ والمجتمع. فخيريتها تكليف مؤسس على الأمر الإلهي التكليفي الحر المسؤول، وليست منحة تشريفية مبنية على الأمر الإلهي التكويني. والدولة الممثلة لتلك الأمة كتعبير سياسي عنها مغايرة لخصائص الدولة القومية، وينصب دورها حول تنفيذ متطلبات إقامة النظام العادل، في نظام كل فرد فيه راع ومسؤول عن رعيته. والشورى والاجتهاد والإجماع هم أساس الحكم، في ظل نفي لأي شبهة عصمة للقيادة[1].

ب-العدالة هي الغاية والمحرك للوعي الإسلامي: تنبع العدالة من التوحيد والحق. والعدل والحق من أسماء الله الحسنى التي يتعين تمثلها في النظام الحق القائم على التقوي، على نحو يجسر الفجوة بين الكائن وما يجب أن يكون، ويعتبر ذلك فرض على الأمة المسلمة. ويستمد هذا العدل عمقه واستقراره من تأسيسه على العدل الإلهي والتوحيد. وفي ضوء ذلك، يتبين أن العدالة الإسلامية قابلة للتحقيق على المستوي النظري، كما أنها تتمتع بسابقة تاريخية تؤكد ذلك، حيث عرفت الخبرة الإسلامية في أرض الواقع إقامة العدل على الإخلاص والتقوى ونبذ الظلم والبغي والطغيان[1].

ج-الجهاد: تجسيد الوعي الإسلامي في أرض الواقع: يعتبر الجهاد في هذا المنظور وسيلة لتحقيق الذات، وتأكيد الحق في الحياة. ولا موضع للمساومة، في ظل هذاالمفهوم، على التعهدات لكونها نابعة من التزام مبدئي بطلب الشهادة، الحاضنة لمبدأ المحاسبة الفردية، وترقب العدالة المطلقة في الآخرة. وفي ظل ذلك يصير التغيير

---

(1) Mona Abul-Fadl, **Community, Justice and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness**, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 4, No. 1, 1987, PP. 14-17.

وانظر أيضًا: د.منى أبو الفضل، الأمة القطب، مجلة الرشاد، أغسطس 2001، ص 31 – 48.

والإصلاح عملية إرادية تنبع من النفس على مستوي الفرد والجماعة، وليست عملية مفروضة من الخارج. وبالتالى تصير الحياة الصالحة مرهونة بإقامة مجتمع صالح يحقق الإنسان ذاته وكماله الإنساني فيه. وهذا المجتمع بدوره يتم إقامته عبر عملية تحقق تاريخي. وتغدو الحياة في نظره بمثابة متصل للثواب والعقاب، يناضل المسلم في ظله في هذه الحياة الدنيا، وعينه على الآخرة التي هي مثابة العدالة الكامنة. وبهذا المنطق يصير الجهاد سبيلاً للإنفاق في سبيل الله، والشهادة، والتحلي بالصبر والصدق والعدل، والإيمان بالغيب.

بلغة أخرى، يصير الجهاد عنوانًا للاستعداد للعطاء على أساس من الإخلاص والاستقامة، في القيام، بغير تردد، **بأمانة إقامة حضارة قائمة على الحق والعدل**، باستخدام كل ما سخره الله للإنسان على الوجه الذي أراده الله، مع الوعي بأن الحصاد الدنيوي إلى زوال، بينما الباقي هو الحصاد الأخروي. وثمرة الجهاد في ظل هذا التصور هي: حيازة النفس الراضية المرضية المطمئنة التي تخرج بواحد من اثنين في كفاحها: **النصر أو الشهادة**. وعلى ضوء ذلك تكون **الشهادة** هي ذروة التوحيد المحقق للوعي الأبدي، والشفرة الدالة على هزيمة الموت أو التغلب عليه، بفعل إرادي يتمثل في بذل نفسه من أجل تحقيق إرادة الله في الأرض ونيل الرضا الإلهي، والانضمام بفعل إيجابي بكل أبعاده إلى قافلة من يتخذهم الله شهداء من الأمة، الذين لا يعرفون في حالة انتظارهم للشهادة التبديل والتغيير لشرع الله في الأرض.

ورغم محورية المفاهيم الثلاثة سالفة الذكر، فإنها ليست هي المفاهيم المحورية الوحيدة التي يبني عليها الإطار المرجعي للمنهاجية الإسلامية، بل هي تستدعي: مفاهيم معيارية كلية أخرى (مثل: **الاستخلاف، الأمانة، الشرعة، التدافع، التعارف، النصيحة**) ومفاهيم كلية مقيدة تمثل عموميات التخصص (من نماذجها: **الأمر، النهي، الطاعة، القضاء، الولاية**)، ومفاهيم فرعية (من قبيل: **الشورى، الإصلاح**).

ومن أهم خصائص المفاهيم الإطارية أنها: كليات جامعة متراتبة حاوية لجملة من المفاهيم الفرعية، معبرة عن المنظومة القيمية الاعتقادية الإسلامية، ذات قابلية لتوليد واستيعاب مفاهيم جديدة، مترابطة فيما بينها، ومتشابكة مع المفاهيم الفرعية المتولدة منها.

ومن خصائص المفاهيم الإسلامية بكل مستوياتها أنها: وسائط للربط والتأليف والتواصل بين كافة مجالات الحياة، وأوعية لقيم فاعلة، ومعبرة عن البعد الحركي للتصور الإسلامي، ونابذة للاتجاهات الأحادية، ومصدر تأمين قدر مهم من القابلية للتصويب الذاتي؛ لكون التوحيد ناظمًا لها.

2- **بناء الوعي بشبكة العلاقة بين المعيار التوحيدي والأطر المرجعية التوحيدية المنبع والناظم**: مستوى التأسيس هنا يمثل نقلة نوعية من الوعي بلبنات المنهاجية، إلى حيازة ثمرة الرؤية الكلية الإطارية التي يحصلها الخبير في مرصد، أو المهندس المعماري، أو الطائر الناظرمن أفق أعلى. وتمثل **الأنساق القياسية والنماذج التحليلية** المجسِدة لتلك الثمرة أُطرًا مرجعية، تُعد بمثابة خرائط أساسية لا غنى عنها للإحاطة بالملامح العامة لفضاء التعامل المعرفي السوي مع التراث الإنساني برافديه الإسلامي وغير الإسلامي، بالامتثال لثقافة الميزان.

ويهمنا هنا الإشارة على عجل إلى **العروة الوثقى** التي لا انفصام لها بين: بناء الوعي بالمفاهيم المحورية، وبناء الإطار المرجعي، **في ضوء مربع معرفي تأسيسي**، أضلاعه هي: جوهر الإطار المرجعي الأم، ووظيفة الأطر المرجعية الفرعية، **وطبيعة العلاقة** بين المفاهيم والأطر المرجعية، **والعلاقة** بين الخيال المعرفي المنضبط والواقع، **فيما يلي**:

(1) **جوهر الإطار المرجعي الأم**: السبيل لاكتشاف جوهر هذا الإطار الحاكم للأطر المرجعية الفرعية، وللمفاهيم بكل مستوياتها، هو التنقيب في مقومات المنهاجية القرآنية، وأساسيات القراءة السياقية للقرآن، **على التفصيل التالي**:

(أ) **بناء الوعي بالمقومات المنهاجية للتعامل مع القرآن**: تتحرك منى أبو الفضل في تنظير تلك المقومات على مستويين في آن واحد: **بناء مقومات** منهاجية لقراءة سياقية للقرآن الكريم، ورسم **أُطر أولية** لبناء أُطر مرجعية في علوم العمران الإنساني، ومن بينها علم السياسة، عن طريق محاكاة المقومات المنهاجية القرآنية. **ومن أهم معالم عطائها على هذين المحورين**:

(أ/ 1) شروط بلوغ المتخصص في أي علم اجتماعي حديث، مستوى التنظير من منظور إسلامي: من أهم هذه الشروط:

(أ/1/1) الإلمام بقدر من الثقافة الإسلامية: الغاية من هـذا الإلمـام هـي تحـصيل قـدر من الرؤيـة الإسـلامية الكليـة الـسوية. ولتحقيـق ذلـك طريقـان: **أولهـما** ضـيّق ومحفـوف بالمخاطر، **والثاني** واسع وثري بالإمكانات الكامنة إلى أبعد حـد. **أمـا الأول** فيتمثل في الاطلاع على أهم أعمال أهل النظر في مجال التخصص. **وأما الثاني** فيتمثل في الرجوع المباشر إلى القرآن الكريم بلا وساطة ولا حجابـة، مـن موقـع المفتقـر المتـدبر، الذي يبحث عن ما يضيء له الطريق، وما يمده بالزاد والأسباب لتعميق تخصصه، آخذًا من كتابٍ ما فرط الله فيه من شيء. ولا يخفي أن من يلجـأ إلى **الطريـق الأول** سـيكون محدود الزاد. أما من يتبتل في **الطريق الثاني**، فسيجد نفسه أمام فـيض مـن العطـاء مـن آيات الله تعالي، قدر اجتهاده ونيته.

ويثير التراث هنا سؤالًا مهمًا. فعلماء السلف انقسموا بخـصوص إعـمال الـرأي في القرآن الكريم؛ فمنهم من ذمه وتحفظ عليه، ورأوا أن ثمة سعة أمام اللاحق مـن أهـل النظر، لأن يعتمد على ما قدمه أسلافه، ويترك النظر المباشر في القرآن الكـريم. ومـنهم من رأوا أن النظر في القرآن الكريم قدر الطاقة، واستجلاء الأسرار، أمر مفروض على كل مـن يملك أسبابه، لأن عطاء القرآن لا يتوقف، ولأنه قد يُفتَح للإنسان بـاب مـن الفهم في القرآن لم يُفتح لغيره. ورأي هؤلاء، وأستاذتنا منهم، أن المطلـوب هـو النظـر المنضبط ممن يملك أسبابه في القرآن الكريم بلا واسطة ولا حجابـة. ويـصير الـتراث المتعلق بتفسير القرآن وفهمه، بمثابة أداة للاستئناس، وليس معينًا منغلقًـا يؤخـذ منـه ولا يصب فيه جديد، ولا قفصًا حديديًا يتم التحرك داخله.

(أ/1/2) الرجوع إلى القرآن من مدخل مفهومي (الخطاب القرآني، البيان القرآني): تهيب بنا منى أبو الفضل أن نحاذر من الرجـوع إلى القرآن الكريـم من مـدخل مفهـوم (النص). فهذا المفهوم بات محملاً بمدلولات سلبية تستبطن: التجمـد في قالب حينًـا، والقابلية للمراجعة حينًا آخر. وتدعونا إلى التعامل المنهجي معـه مـن الفـضاء المعـرفي لمفهومي: الخطاب، والبيان. بذا، يتم الرجوع إليه ليس من مدخل مراجعته، وإنما مـن باب التدبر لاستخلاص معـايير ومقـاييس منـه لتقـويم المـسار الفكـري الإسـلامي. فالقرآن آيات حية على الدوام، بتلاوتها يتحقق التدبر، ويـتم إثـراء البـصر والبـصيرة.

وآياته تتجاوز، بالتالي، وضعية: النصوص التي هي موضع النظر العقلي، إلى وضعية: الآيات المولدة للبصائر، التي تمثل بينات عملية لا تقف عند مجرد التنظير التجريدي، بوصفها رسالة خاتمة ومهيمنة على كل ما عداها في هداية البشر.

والخطاب القرآني أداة اتصال بين الله والبشر، وبين البشر والبشر، يستدعي كافة عناصر العملية الاتصالية. فالقرآن خطاب يوجه البشرية إلى مصدره وهو الله تعالى، وبالتالي، إلى أسمائه الحسنى ونصيب العمران الحضاري الإنساني منها. وتتعدد دوائر المخاطبة في القرآن الكريم بحيث تستوعب كل مستويات التلقي والإدراك الإنساني بشكل مباشر، وتستدعي استجابة وحوارًا، وتطرح في القصص القرآني خبرة وعملية اتصالية متكاملة في مبناها ومعناها وغايتها.

والسؤال هنا: كيف نحاكي خصائص الخطاب القرآني ونرتوي من نبعه، في المنهاجية التي نسعي إلى بنائها؟ إن هذا الخطاب يؤشر على أمرين أساسيين هنا: ضرورة تحقق العناصر الاتصالية في مجال المنهاجية بوصفها أحد شروط الكفاءة والفعالية، إلى جانب ضرورة العناية بالمقاصد والغايات بحيث تصير المنهاجية عملاً تعبديًا غايته الارتقاء بمجال التخصص إلى مقام: العلم النافع.

(أ/1/3) التعامل مع القرآن، من موضع الافتقار، في بناء علوم الأمة: من أهم معالم خريطة محاكاة المنهاجية القرآنية في المنهاجية التي تسعى منى أبو الفضل إلى بناء معيارها وإطارها المرجعي: الرجوع المباشر إلى القرآن الكريم من موقع الافتقار المنهاجي في مجال التخصص. ومن مؤشرات التحلي بذلك:

(أ/1/3/1) استفراغ الجهد في استحضار حيوية الخطاب القرآني: يلاحظ المتأمل في القرآن الكريم، أنه يستخدم أسلوب النداء، وصيغة الفعل المضارع، على نحو يجعل المتفاعل معه يشعر وكأنه يسمعه لأول مرة، في كل مرة يتلوه أو يسمعه فيها. فالخطاب القرآني نموذج فريد في الجمع بين تحريك دوافع الاستجابة الوجدانية واحترام ملكة العقل. ومن شأن مراعاة هذا المحدد التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي على أنها متكاملة ومرتبطة بمصادر السلوك الإنساني على تنوعها. وبالطبع فإن البشر لن

يستطيعوا تحقيق درجة مماثلة من الحيوية في المنهاجية التي تجود بها قريحتهم. إلا أن ذلك لا ينفي وجوب السعي إلى محاكاة ذلك الأسلوب من الخطاب الجامع في آن واحد بين: مخاطبة النفس الإنسانية في بعدها الوجداني، ومخاطبة العقل في أبعاده المنطقية في آن واحد.

(أ/2/3/1) **التعامل بتحفظ بالغ مع المناهج المتداولة في مجال التخصص:** تعاني المناهج السائدة في شتى العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة الإفراط والتفريط، النابع من مخالفتها لكثير من الأصول المعرفية الإسلامية. فتلك المناهج غارقة في البحث عن الفوارق، عازفة عن استلهام الأربيسك. وفي حين تتمتع تلك المناهج بإمكانات كبيرة في عملية التفكيك، والبحث عن فوارق، بل اختلاق فوارق، فإنها عاجزة عن استلهام الوحدة والاتساق، وفقيرة في إمكانات التأليف بين المتباينات. وفي هذا الصدد يقف التراث الإسلامي العربي في موقع المغاير الثري في مواجهة التراث الغربي التجزيئي الأحادي النظرة.

(أ/2) **القراءة السياقية للقرآن الكريم:** تستوجب هذه الدراسة على مستوى الكليات، أمرين: **استحضار** المضامين التربوية المتضمنة في التنزيل القرآني المنجم على مدى ثلاث وثلاثين سنة، وتمثل الوحدة السياقية للقرآن بترتيبه التوقيفي على النحو الذي تواتر عبر الأجيال في المصحف الكريم، بوصفه جملة واحدة ذات سياق معنوي تربوي تشريعي مزدوج. ومقتضى ذلك، هو تجاوز النظرة الجزئية إلى القرآن، واستيعاب آياته في إطار السور بحثًا عن كلياته، وعن أسس التخطيط للفعل الحضاري بالاسترشاد به.

وفي ضوء ذلك، تحيلنا صاحبة العطاء الفكري موضع هذه الدراسة، إلى الاسترشاد بنماذج رائدة قدمها الدكتور محمد دراز[1]، بخصوص قواعد البحث على مستوى

(1) انظر لهذا العلامة في تأسيس هذه المنهاجية:
- د. محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، الكويت: دار القلم، 1993.
- ــــــــ، دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، الكويت: دار القلم، 1974.
- ــــــــ، نخبة الأزهار وروضة الأفكار، تحقيق: عبد الله إبراهيم الأنصاري، قطر: مطابع قطر الوطنية، 1979.
=

يتجاوز الجزئيات إلى المعنى الكلي، ويستحضر التلاحم بين المبني والمعنى، ويُعيد بناء مفهوم الأحكام الفقهية،على نحو يعيد إليه اعتباره، ويفك أسره من الاختزال الذي فرضه الفقهاء المسلمون عليه. ومن شأن الخروج من دائرة النص إلى دائرة الخطاب والبيان القرآني، الانفتاح على آفاق جديدة تتجاوز الشكليات إلى المضامين.

فالملاحظ أن الفقهاء بحثوا في القرآن الكريم من مدخل تخريج أحكام فقهية بالمعنى الضيق. وما تحتاج إليه أمتنا، بل البشرية جمعاء الآن هو البحث في القرآن الكريم عن قواعد وأصول تنشئة الأمة المؤهلة لأن تكون أمة آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر، حاملة لأمانة الخلافة بشرع الله في الأرض، في ظل معطيات واقع البشرية المعاصر.

وفي حين كان من الملائم لفقهاء السلف أن يفكروا في النظر الجزئي في وسائل الحفاظ على بنية الأمة، فإن ما أُصيبت به الأمة في هيئتها وفي علمها وفكرها في القرون الأخيرة، يجعل المهمة الآن تدور حول: إعادة بناء أمة لم يبق لها سوى نواتها الأولى متمثلة في العقيدة، عن طريق إنشاء: **فقه سنن علوم اجتماعية مرتبطة بالمقاصد الشرعية.** ويحتاج تأسيس أصول منهجية على هذا المستوى إلى: تجاوز مستوى الحقول المعرفية المتخصصة، إلى مستوى التكافل والتكامل المنهجي بين كافة مجالات التخصص الاجتماعي.

ويلزم التنويه هنا إلى أن الدعوة إلى تبني نظرة كلية في سياق الخطاب القرآني، والانطلاق من الوعي بالوحدة الموضوعية للقرآن الكريم في مجالات التخصص الاجتماعية ليس إقدامًا على عمل غير مسبوق، بقدر ما هو دعوة إلى نقل تلك النظرة من المستوى النظري إلى مستوى التفعيل العملي لها على المستوى المنهجي. والباحث هنا مدعو إلى أن ينظر في إنتاج السابقين من أمثال الشاطبي ليتدبر فيها، وليضيف إليها، لا ليقف عند بابها. ومستوى البناء العلمي هنا هو: **تأسيس رؤية معمارية يُنظر فيها إلى** القرآن كوحدة متماسكة ناتجة عن مقاصد كلية تتولد عنها أسس وأصول لطلب العلم،

= --------، دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، تعريب وتحقيق وتعليق: د.عبد الصبور شاهين، مراجعة: د.السيد محمد بدوي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
ولن نضمن قائمة المصادر هذه المراجع لكوننا أوردناها لمجرد توجيه القارئ إليها ولم نستعن بها في هذه الدراسة.

يتشعب كل أساس منها إلى أصول فرعية، يتولد من كل منها فروع وشعب، تمثل بنيانًا متآلفًا متجانسًا. ويتعين محاكاة ذلك في بناء المنهاجية ذاتها في فروع المعرفة المختلفة[1].

(أ/ 1/2) **التعامل مع السورة القرآنية من مدخل بناء الإطار المرجعي:** تتمثل خطوات هذا التعامل في: تحديد جملة من مصطلحات التخصص (مع تنقية المفاهيم التراثية والمتداولة بردها إلى المصدر القرآني، بهدف التوصل إلى مفاتيح أولية للعلم عن طريق تنقيحها وبلورتها)، وتوظيف المفردات المشتقة (بهدف بنائها في ضوء السياق المباشر، وفي ضوء السياق الإجمالي للقرآن الكريم. ويمكن الاستعانة هنا بتفاسير قرآنية مع عدم الانحباس في إطارها، والاكتفاء بالاسترشاد بها)، وإجراء عملية فرز وتصنيف للمفردات المفهومية التي يتم استقراؤها من القرآن ومن واقع الحياة (بهدف استخلاص أنماط واستنباط نماذج وأنساق تحليلية واختبار فروض يتم بناؤها وتنزيلها على موقف معين. ومن المهم هنا الوعي بأن المضمون في القرآن الكريم قد يأتي في سياق المعنى الإجمالي غير المباشر، وبأنه من الأهمية بمكان مراعاة التكامل بين كافة الخطوات السابقة). **وترمي القراءة السياقية للقرآن إلى:**

(أ/ 2/2) **توليد وسيط منهاجي معاصر:** تحتاج الأمة إلى بناء وسيط منهاجي نابع من القرآن الكريم، وملائم لهذا العصر الأوسع في آفاقه ومدركاته بالمقارنة بكل العصور السالفة، يُستعان به في التخصصات المختلفة في مجال بناء الرؤية الكلية والإطار المرجعي الحافظ لوحدة فروع المعرفة. ويحتاج صرح المنهاجية الآن إلى أدوات تحليلية تتجاوز ما توصل إليه السلف من وسائط الاستدلال والاستقرار. فنحن في أمس حاجة إلى الربط بين النظرة الكلية للظواهر محل التخصص والنظرة الكلية القرآنية، على نحو يجلي العلاقات الارتباطية بين مستويات الظاهرة السياسية ومكوناتها وإطارها المرجعي، على نحو يؤسس للفعل الحضاري القائم على: نسق التنشئة القرآنية للأمة الحاملة لأمانة التبليغ والشهادة.

ومن المؤشرات التي يجب استيعابها في المساقات المنهاجية لبناء صرح معرفي اجتماعي وإنساني بديل، استعادة الوعي بعمق التقويم الهجري، ووحدة القبلة،

(1) د.منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل...، مرجع سابق، ص 15 – 21.

ومضامين التمازج والتآلف بين المدني والمكي، على صعيد مسألتي: أصول الكليات، وأصول تنزيل تلك الكليات على واقع الأمة بوصفها وعاء الرسالة.

وتتمثل دعامات الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم من هذا المنطلق في منظومة نسقية رباعية: نواتها هي عقيدة التوحيد، كأساس للشرعة، والأمة والاستخلاف. فعلى التوحيد تقوم دعامات العمراني الحضاري. ويمثل الاستخلاف غاية الخلق ومقياس الأمانة، في حين تمثل الأمة وعاءً للاستخلاف وأداة له. وتؤمن الشرعة للأمة بيان الطريق لبلوغ هذه المهمة. ولكل فعل حضاري منظومة نسقية تشمل: البواعث والمنطلقات، والأبعاد المعنوية، والأهداف. ولكل فعل حضاري مُدخل بشري يحمله ويتفاعل به. ولكل فعل حضاري وسائل وطرق يتم من خلالها. ويتسم الفعل الحضاري المؤسس على التوحيد بكونه معلوم الصبغة، وجامع لركن المقاصد والغايات والظاهر والباطن.

وفي هذا السياق يمثل التوحيد نواة لمنظومة من المفاهيم التي يمثل الإسلام في ظلها: استجابة لله تعالى (تشمل الخلافة، والهدى، والولاء لله ورسوله، والالتزام بشرع الله) كما يمثل منهجًا للحياة قوامه حفظ الأمانات في دوائر الحياة الدنيا بكاملها. وبذا يتسع مفهوم الشرع ليشمل كل ما يؤدي إلى مرضاة الله تعالي، وإلى استقامة المقاصد والوسائل المبلغة إليه.

ويتسم الإطار المرجعي النابع من هذه الرؤية ببعد أخلاقي فارق يحكم كافة الأدوات المعرفية والتقنية، أعمق بكثير من دعاوى الحياد العلمي، والحيل المذهبية ومقولات سد الذرائع. ويمثل كتاب التوحيد للفاروقي واحدًا من الدراسات بالغة الأهمية في بناء هذا الإطار المرجعي الذي يمكن من خلاله التعرف على معالم الناظم الأساسي للمنهجية في المنظور الإسلامي وتوليد أطر مرجعية فرعية داخل التخصص وعلى مستوى التخصص. كما يمكن بناء مفاهيم كلية إطارية، وبناء مفاهيم محورية على مستوى التخصص، وتعميق المفاهيم الكلية بتوليد مفاهيم فرعية يمكن من خلالها استنباط نماذج تحليلية وأدوات للتنظير العلمي[1].

(1) المرجع السابق، ص 34 – 43.

وعند بناء الإطار المرجعي على هذا النحو يمكن اتخاذه منطلقًا للتعامل مع القرآن في مجال التخصص. ويدخل الباحث بذلك إلى مرحلة أخرى في العمل المنهجي حال تعامله المباشر مع سور القرآن الكريم. فهو يحتاج إلى عمليات مرحلية تبدأ باستقراء المفاهيم، وتخريج الآيات المحورية، والمفاهيم الفرعية الواردة بالسورة، في ضوء المفاهيم الكلية والمفاهيم الممثلة لعموميات التخصص.

(2) **وظيفة الأطر المرجعية:** جوهر هذه الوظيفة هو تحقيق الوصل بين المفاهيم، والانتقال بها من وضعية المفاهيم المستقلة، إلى دائرة المنظومة المفاهيمية، وتشغيل تلك المنظومة في اتجاه معلوم، يحقق فاعليتها. وبتعبير آخر، فإن الإطار المرجعي يضبط الوحدات الجزئية للظاهرة محل البحث، ويسهم في تمييز مستويات التحليل وترتيب أولوياته، فضلاً عن المساهمة في عملية التركيب والربط بين الوحدات الجزئية في ضوء منظومة قيم تحددها تلك الأُطر المرجعية. وتُستخدم تلك الأُطر الكلية في شتى مراحل العمل الفكري الإنشائي. ويحتاج كل مستوى من العملية البحثية إلى إطار مرجعي خاص به.

(3) **التكامل والتمايز بين المفاهيم والأطر المرجعية:** الإطار المرجعي بمثابة ناظم للمفاهيم، والمفاهيم بمثابة دعائم للإطار. ولا ينفي هذا التكامل أن بناء المفاهيم يرتكز بالأساس على مهارات تحليلية تقوم على التدقيق في الجزئيات، بينما يتعلق بناء الإطار المرجعي بمستوى تصور أعمدة البناء الفكري وخطوط الترابط الأفقية والرأسية. بتعبير آخر، يتعامل الباحث في بناء المفاهيم مع: مادة البناء حيث يدقق في مدى صلاحية كل منها وتمشيه مع شروط البناء. أما من يتعامل على مستوى بناء الإطار المرجعي فينشغل بهيكل البناء وأعمدته.

فالباحث في دائرة المفاهيم شبيه بخبير في معمل يفحص المفهوم بمجهر. أما من يقوم بعملية تنظير في مستوى الإطار المرجعي فهو بمثابة: راصد للقبة السماوية بمنظار، أو مهندس معماري، أو طائر ينظر لطبيعة الفضاء الذي يراه من أعلى. وبؤرة التركيز في هذه الحالة تكون على ملامح الهيئة الكلية وعلى مفاصل البناء، وأمهات المفاهيم المحكمات. ويحقق الباحث ذلك بجولات تتعمق فيها قدرته على الإبصار، وعلى استقبال الأضواء

النورانيـة والإشارات الهادية للبصيرة، والمُشَكِلة للإضاءات المعرفية. وليست الكليات على مستوى واحد. فالكليات المتعلقة بالإطار المرجعي هنا هي: كليات دنيـا، أي كليـات عـلى مستوى الجزئيات، وهي أدنى بالطبع من كليات مقاصد الـشريعة. والباحـث حـين ينبي إطارًا مرجعيًّا يتدبر ويُرجع البصر في استجلاء الكليات واستبعاد الجزئيـات. ومـن نـماذج هذه الكليات مفهوما: الأمة القطب، النسق القياسي للدولة الشرعية.

(4) **ضرورة الخيال الإبداعي الملامس للواقع:** يحتاج الباحث لتعزيز قدرته على بناء أُطر مرجعية، أن يعكف على ترويض نفسه على إطلاق العنان لخيالـه المبـدع في ارتيـاد الآفاق الممكنة لموضوع بحثه من جهة، وأن يحرص من الجهـة الأخـرى عـلى ملامـسة الواقع. فمن جماعهما تتعزز تدريجيًّا قدرته الاستيعابية في النظر في الكليات. وعبر إدراك طبيعة العلاقة بين بناء المفاهيم وبناء الأُطر المرجعية تتعزز فاعليـة المفـاهيم عـلى نحـو يحقق غاية المنهجية، كما يمكن الارتقاء من وضعية اعتبـار إسـلامية المعرفـة غايـة، إلى صعيد السعي للأخذ بالأسباب وصياغة برامج لتحويل المعرفـة الإسـلامية إلى واقـع معاش. والوصول إلى مستوى السعي على هـذا النحـو يمثـل: **عقـدة المنهجيـة**، التـي يتوقف على تجاوزها: الخروج من مرارة القعود في مصاف الخوالف المفرطين في أصولهم الفكرية، وتحويل عزيمة الصحوة إلى فعـل في أرض الواقـع، كـشرط لوثبـة حـضارية مرجوة، عبرالتعامل مع مصادر التراث الإسلامي على نحو يكفـل الاسـتفادة منهـا في بناء علم اجتماعي حديث نـافع ومعـبر عـن روح حـضارتنا، يـصير الباحـث في ظلـه مستوعبًا لتخصصه لا مستوعبًا فيه. بلغـة أخـرى، يـصير بمثابـة المهنـدس الإنـشائي المعماري صاحب البصر والبصيرة، وليس مجرد منفذ فني.

ثانيًا: مقومات التعامل المنهاجي مع التراث الفكري الإسلامي:

بكلمات منى أبو الفضل، **التراث** هـو " **الكنـز الثمـين الـذي لا تـدرك قيمتـه إلا بافتقـاده وتفقـده**. وهو الزاد الذي لا تحدث الحداثة إلا به. والحداثة هي: الفتنة التي لا يرد بأسها، ولا ترشد إلى هداها إلا بالتراث"[1]. فكيف تؤسس مدرسة فكرية منهجية

(1) د.منى أبو الفضل، إطلالة منهاجية على مصادر التراث الـسياسي، تقـديم لكتـاب: د.نـصر عـارف، في مصـادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، هرنـدن: المعهـد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص 15.

يتم من خلالها الإحساس بافتقاد ذلك الكنز، والتحصن ضد الاستهانة به، وضد الفتنة به، بصياغة قواعد منهاجية سديدة يمكن بها تحقيق تلك الوظيفة الخطيرة للتراث، وهي: رد بأس فتنة الحداثة وما بعد الحداثة عن الأمة وعن البشرية، وجعلها تثوب إلى رشدها. هذا هو موضوع هذا المبحث، الذي ينقب في: أسس بناء مدرسة إسلامية منهجية، ومقتضيات توسيع آفاق إسلامية المعرفة.

أولاً: تأسيس مدرسة فكرية منهجية إسلامية جامعة: المنهجية كما تعرفها د. منى أبو الفضل، هي: كيفية لتناول الأمور، على نحو يتخطى التركيز على الماهية، إلى التركيز على الآلية. إلا أنها تُسكن هذا التعريف، الذي يركز على البعد التطبيقي، داخل مفهوم واسع للمنهاجية، يشمل عند إطلاقه في العلوم الاجتماعية: مناهج وأدوات البحث، وآليات التعامل مع المصادر، وكيفية بناء العقل، واللغة والوسائل، الناقلة من: مستوى الفكر إلى مستوى: **تأسيس مدرسة معرفية**، بفضائها الذي يتضمن: الخبرة المعاشة في جماعة علمية، وعملية توليد المفاهيم، في سياق تراكم علمي، وليس في سياق معلوماتي[1]. ومن ثم يتشابك تأسيس مدرسة إسلامية بهذه المواصفات مع المنهاجية بهذا الفضاء المعرفي الشامل.

وتتمثل أساسيات هذه المدرسة فيما يتعلق بالتعامل مع التراث الإسلامي في اللبنات الخمس التالية: الثقة في ثراء التراث الإسلامي، الجمع بين الالتزام بجوهر القواعد العلمية المتعارف عليها، وبين السعي إلى الارتقاء بها وتجاوزها، وقراءة التراث بالمنظور الحضاري، والمعايرة المنهجية بالنسق التوحيدي الجامع، والتعويل على التراث في بناء المفاهيم، وليس في بناء الأطر المرجعية.

وفيما يلي إيماءة إلى هذه اللبنات التكوينية:

1- **الثقة في ثراء التراث الإسلامي:** الانطلاق من الإيمان اليقيني بثراء المصادر المعرفية الإسلامية المخزونة في تراثنا، وغير الموظفة في ترشيد حاضرنا ومستقبلنا،

(1) د.منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، ضمن: د.نادية مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، دورة المنهاجية الإسلامية فى العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجًا 29/ 7 – 2/ 8/ 2000، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002، ص 109.

والثقة في أن انفتاح العقل المسلم عليها سيقوده بإذن الله تعالى إلى فتـوح علميـة تكفـل استعادته الريادة الحضارية، والتنشئة على الوعي بأن غيـاب هـذه المـصادر يحـول دون الفهـم الدقيق للواقع، ودون إمكانية تطويره، مما يحث الباحث عـلى مكابـدة مطالـب التنقيب عن أبعـاد النموذج المعرفي الإسلامي الكلي، والتنقيب في عمـق مخزونـه، عـلى نحو يتجاوز الظاهر إلى التدقيق والحفر المعرفي في المداخل الحداثية ومـا بعـد الحداثيـة العلمانية السائدة.

2- **الجمع بين الالتزام بجوهر القواعد العلمية المتعارف عليها، وبين السعي إلى الارتقاء بها وتجاوزها:** يتعانق التأريخ للعلـم مـع التـأريخ للعَـالِم، عـلى محـك جدليـة: التفكير القائم على الانضباط بالقواعـد المعرفيـة المتعـارف عليهـا في أوسـاط الجماعـة العلمية المتخصصة في عملية بناء العلم، والتفكـير الإبـداعي الـذي يخـرج عـلى ذلـك الانضباط ليكتشف الجديد، ويفتح طريق لمراجعة تلك القواعد وتمحيصها والارتقـاء بها.

3- **قراءة التراث بالمنظور الحضاري:** يمثل الدخول إلى التراث من مدخل المنظـور الحضاري الإسلامي نقلة نوعية في بناء العقل الإسلامي على الرؤية الكلية الإسلامية. وقد غرست منى أبو الفضل هذا المفهوم في البداية، في مطلع العقد الثامن مـن القـرن العشرين، في بيئة أكاديمية كانـت تمـوج بمنـاظير قوميـة وإقليميـة وقطريـة. ومـع أن المنظور الوليد بدأ في منشأه في سياق **المنهج التنموي التكاملي**، المعني بالأساس بدراسـة النظم السياسية العربية، فإنه ما لبث أن توسع نطاقه ليشمل عمليـة بنـاء نـسق فكـري معرفي لتحليل سائر أبعاد الظاهرة الاجتماعية العمرانية، وصار جـزءًا مـن بنيـة العلـم المتعارف عليه، تتبناه مدرسة معرفية جامعة كلية التوجه تسهر على إبداع قنوات لرعايته وتعميقه وتوصيله، في سياق القيام بفريضة التدافع الحضاري في مواجهة النسق المعرفي الحداثي وما بعد الحداثي.

ومع طرح هذا المنظور على هذا المستوى الشامل، أصبح من الضروري إعادة النظر في كل ما تعلمناه من قبل بمنهاجيات مغايرة، بهدف التخلص من أسرها وقيودها، إلى جانب بناء نموذج كلي معرفي مبني على رؤية الإسلام للعالم. وتبين أن الخطاب الموجـه

للعقل وحده لا يكفي لبناء هذا المنظور ونقله، كما أن عملية البناء هذه لا تتخذ شكلاً خطيًّا في تطورها، بقدر ما تمثل عملية تفكير دائرية لولبية متواصلة، تسفر عن فتوحات علمية وومضات كشف علمي[1].

4- **المعايرة المنهجية بالنسق التوحيدي الجامع:** لما كان النسق المعرفي التوحيدي يرتكز على التوحيد، فإنه ينفتح في وجهته ومساره على عالمي الغيب والشهادة، وعلى الآخر، على نحو يتجاوز الخصوصية الحصرية، ويؤسس لقراءة تفاعلية نقدية للتاريخ الإنساني وللثقافات المختلفة. ولا يأبى هذا المنظور المجسد لنموذج معرفي متكامل يستأنس بالقرآن، أن يستصحب ما يعتبره صحيحًا من المناهج الراهنة في العلوم الاجتماعية، في عملية قراءة التراث ونقد الواقع وتفكيكه وتوصيفه.

وعلى ضوء ذلك، تأتي المقابلة المنهجية بين: **الأنساق المعرفية**، التي تركز على المقارنة بين المنظورين التوحيدي والحداثي، وبناء الوعي بمرجعية الثاني المتمركزة حول الإنسان، والتي تجعله يتردد بين المثالية المفرطة والمادية المفرطة، ويفتقر إلى ميزان ضابط، في مقابل **النسق المعرفي التوحيدي** الذي يقوم على محور رأسي معياري يحدد اتجاهه وغايته ومقصده، ويتعامل مع الإنسان ككيان واحد منسجم، استنادًا على إطار معرفي توحيدي ثابت لا يتغير ولا يسقط بالتقادم، ويسمح، بالتالي، بالتعامل مع الظواهر الحياتية العمرانية، ضمن ناموس التطور المنضبط بسنن ثابتة.

فمن شأن تغييب مفهوم التوحيد في الفلسفات الحداثية السائدة حرمانها من أصل ثابت، مما يجعل (**النسبية**) هي المطلق الوحيد، و يفتح الباب أمام: **العبثية والعدمية**، والانحراف عن مبدأ (**وحدة الخلق من نفس واحدة**)، بما يفضي إليه من غرور، وتغذية للنزعات العرقية والعنصرية، وتخليق لرؤى نسوية وجنسوية صراعية وهمية الأساس.

ومع غياب مفهوم التوحيد عن بنية النسق المعرفي الغربي، ينهار أساس مفهوم (الموضوعية) ذاته. ففي حين يقوم هذا المفهوم في المنظومة الغربية الحداثية على المفارقة والتمييز بين المجال العقلي والديني والأخلاقي، فإنه يقوم في إطار **منظومة التوحيد** على

(1) المرجع السابق، ص 111 – 116.

الربط بين نشأة العلوم، وغايتها، واستحالة الفصل بالتالي بين البعدين المعرفي الأخلاقي. فمن غير المنطقي القول برشد ما لا مقصد له.

وأدى بناء مفهوم الموضوعية على ركيزة النسق المعرفي المتأرجح إلى الوقوع في مخاطر الالتباس والتلبيس، ووضع الغرب أمام خطر إمكانية الوقوع في مهاوي (العصاب) في مواجهة رموز إسلامية مثل الحجاب، بما يهدد بترويج مفاهيم مغلوطة تستثير الكوامن الدفينة والأحقاد الدينية والطائفية[1].

5- **التعويل على التراث في بناء المفاهيم، وليس في بناء الأطر المرجعية:** ترى منى أبو الفضل أن التراث الفكري الإسلامي غني بمادة يمكن أن تحرك قريحة الجماعة العلمية المسلمة في مجال بناء المفاهيم. إلا أن هذا التراث فقير فيما يتعلق بإشكالية بناء الأُطر المرجعية. ورغم أن العلاقة وثيقة للغاية بين عملية التحليل على مستوى المعمل، ونظيرتها على مستوى المرصد، فإن العلاقة بينهما ليست حتمية، ولا يوجد ما يمنع من ثراء إحداهما وفقر الأخرى.

ويعود هذا القصور في التراث الفكري الإسلامي في بناء الأُطر المعرفية المرجعية إلى أن العقل المسلم لم يبذل السعي العلمي المطلوب في تراثه، ولا في إنتاجه المعاصر، لاستخلاص تلك الأطر، من المصدر الأم الثري إلى أبعد حد بمقومات النظرة الكلية التي تتأسس عليها، وهو: القرآن الكريم. فلقد وقف التراث الفكري الإسلامي في قراءته للقرآن الكريم عند مستوى النظر في أسباب النزول، والصلات الجزئية، وفسّر كل آية على حدة. ونادرًا ما كرس نفسه للتنقيب في النظام الكلي الذي تقوم عليه السورة القرآنية في مجملها.

وأدت تلك النظرات الجزئية إلى قصور وانحراف عن القصد. وصار حال من فكر على هذه الطريقة مماثلاً لمن دقق في حُلة موشاة بإنعام النظر فيها خيطًا خيطًا. فمثله

(1) انظر: د.منى أبو الفضل، نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة، المرأة والحضارة، نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، العدد الثاني، 159 - 162. وانظر أيضًا: د.منى أبو الفضل، شهادة عصر: نص وقراءة في نص، العبرة في العبارة، دعوة إلى حوار مفتوح، كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية، 2000، ص 10 - 11، د.منى أبو الفضل، ندوة بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر، المرأة والحضارة، مارس 2000، ص 228 - 231.

يفوته عندئذ إدراك حسن الجوار والتناغم بين ألوان خيوطها، على مستوى الجملة والجملة، وقد لا يتعدى بحثه التدقيق في رقعة لا تتجاوز حجم الكف. وشتان بين هذا وبين صاحب نظرة الطائر، ونظرة الممسك بالتلسكوب في المرصد، ونظرة المهندس المعماري، البانية لتصور إطار مرجعي كلي.

ويغدو السؤال هنا: كيف ننظر إلى التراث نظرة الطائر؟ ونظرة الممسك بالتليسكوب وليس بالمجهر؟ وكيف نتمثل دور المهندس المعماري في التعامل مع التراث؟

الطريق إلى ذلك يقتضي الأخذ بالإرشادات المنهجية التالية:

أ- الوعي بمصادر التنظير الإسلامي: تنقسم مصادر التنظير الإسلامي إلى نوعين: **مصادر أصلية**، تضم حصرًا القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة المبيِّنة له، والتي هي بمثابة تجسيد عملي لها، **ومصادر مشتقة** متمثلة في كل الإنتاج الفكري البشري المتأثر بمعطيات المصادر الأصيلة عبر الزمان والمكان بدرجات متفاوتة، والذي يمثل مجمل الخبرة الحضارية الإسلامية. وفي ضوء ذلك، تختلف طبيعة المصادر وخصائصها. والوعي بذلك هو مفتاح الاستخدام الصحيح لتلك المصادر.

ومن أهم القواعد المنهجية التي يتعين مراعاتها في هذا الصدد:

(1) **ضرورة الفصل والوصل المنضبط:** على مستوى العلاقة بين القرآن والسنة النبوية يتعين إدراك أن هذين المصدرين لا انفصام بينهما. وفي ذات الوقت، فإن طبيعة كل منهما مختلفة عن الأخرى. فالأول إلهي المصدر، مطلق الدلالة، أما الثاني فهو بشري، مقيد بالأول. ومن هنا فإن كل منهما يحتاج إلى منهج وأدوات خاصة به تُعبر عن الوصل وتنقب عن مواضعه، وتعبر أيضًا عن مقتضيات التمايز والفصل، وبالأخص كون الأول محفوظًا من قبل الله تعالى، وكون الثاني محفوظًا بجهد صيارفة السنة من جهة، وبضبط التعامل معها بمنهج التعامل مع القرآن.

أما من حيث العلاقة بين القرآن والسنة من جهة والمصادر الفكرية المشتقة فإن تأكيد: التمايز والاتصال يغدو أمرًا أكثر بدهية. فالمصادر المشتقة لا تعدو كونها تراثًا فكريًا ناتجًا من التفاعل الإنساني في زمان ومكان معينين، في ظل تعايش الأمة في بنية

حضارية نابعة بدرجة أو بأخرى من الإسلام. وهذا التراث يتفاوت في درجة أصالته، على قدر درجة تمثله للقرآن والسنة واستئناسه بهما. ومعنى ذلك، أن إسلامية هذا الفكر ذاتها رهينة بمدى تأثير المصادر الأصلية في الفعل التاريخي الإنساني.

وعلى خلفية ذلك يمكن القول بأن مصادر التنظير الإسلامي متفاوتة من حيث قيمتها الذاتية، وأن المصادر المشتقة تحتاج إلى ضبطها بضوابط الاستقامة المنهجية، جنبًا إلى جنب مع توفير لوازم البحث التخصصي، ومراعاة وحدة المعرفة، بما أنها تتعلق بوحدة الإنسان ذاته.

(2) **مراعاة التكافؤ والتكامل بين المصادر:** تحتاج مصادر التنظير الإسلامي إلى مدخل خاص بكل منها، وإلى أدوات تحليلية تتناسب معه، على نحو يولد مجموعة من المنهجيات الفرعية المتخصصة، التي تشكل في مجموعها منهاجية متكاملة تصلح للتعامل مع تلك المصادر المتنوعة حسب متطلبات التخصصات المعرفية المختلفة[1].

(3) **مراعاة خصائص مصادر التنظير الإسلامي:** لهذه المصادر جملة خصائص تتمثل في كونها: متعددة ومتفاوتة من حيث قيمتها ودلالتها وحدودها ومجالات البحث فيها، على نحو يقتضي تباين المداخل المنهجية لمعالجتها، وضرورة تدرجها. ويوفر وجود الوحي ضمن هذه المصادر إمكانية استنباط معيار قياسي لضبطها وتنقيحها يتسم بالثبات. وتقتضي تلك الخصائص أيضًا عدم ملاءمة المنهاجية الغربية للتعامل معها لخلوها من البعد القيمي الأخلاقي الواضح للغاية في تلك المصادر، مما يعني ضرورة تطوير منهاجية مستقلة للتعامل معها على صعيد ما هو أصلي منها وما هو مشتق.

وفي ضوء ذلك يصير السؤال هو: كيف نبني منهاجية مستقلة متمايزة نابعة من أصولنا الحضارية للاستفادة من تلك الأصول في بناء العلوم الاجتماعية؟ مفتاح الإجابة هو: وضع قواعد للتعامل المنهجي المستقيم مع القرآن الكريم بوصفه كتابًا جامعًا لكليات العلوم ولمعاقد استنباتها. فما المقتضيات المنهاجية لضبط العلاقة بين القرآن الكريم وبين التأصيل المنهجي للتخصصات المعرفية المعاصرة؟ من أهم مرتكزات تحديد القواعد الضابطة لتلك العلاقة:

(1) د.منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل....، مرجع سابق، ص 9 – 14.

(أ) التمييز بين الميزان والموزون: ثمة اختلاف بين الباحثين حول تحديد ما يدخل في مفهوم (التراث الإسلامي). فهناك من يدرج فيه: النص الإسلامي الموحى المنزل، المتمثل في كتاب الله والسنة النبوية المبينة له، جنبًا إلى جنب مع كل ما أنتجه العقل المسلم عبر التعامل مع القرآن والسنة والواقع المعاش واللغة العربية، من معارف وعلوم نبعت في مراحل تكوينها من هذين المصدرين، ومثلت بعد تشكلها أدوات لفهم القرآن والسنة وتفسيرهما وتنزيلهما على أرض الواقع المعاش. وشملت تلك المعارف: علوم المقاصد وعلوم الوسائل.

وثمة فريق آخر يضع مسافة فاصلة بين النص الموحى به، والفكر الإنساني، من مدخل تنزيه القرآن عن التسوية بينه وبين ما تثمره العقول البشرية، وتنزيه السنة عن إدخالها في دائرة السجال بين دعاة الثنائية المفتعلة بين التراث والمعاصرة، ويرى أن إطلاق لفظ التراث على االقرآن والسنة النبوية لا يصح إلا بالدلالة اللغوية الضيقة.

ويستمد أصحاب المفهوم الواسع للتراث الجامع بين القرآن والسنة والمعارف البشرية الناتجة منهما، رؤيتهم من المفهوم الاستشراقي للتراث الذي لا يكترث بالفارق النوعي بين المعصوم المحفوظ، وبين ما تنتجه العقول الإنسانية غير المعصومة. ويضع هذا الفريق التراث في موقع النقيض للمعاصرة. ويتجاهل هذا الفريق حقيقة أن أي حديث عن النص القرآني من خارج النص القرآني ذاته لا يعبر عن وزنه الحقيقي الكامل، وأن السنة ذات تأثير على العقل المسلم يتجاوز المقولات الموروثة، إلى ساحة استلهام القدوة والأسوة.

وفي المقابل، يدعو فريق آخر إلى التمييز بين: المطلق القرآني، والمتحول في عالم الشهادة، بحيث يصير القرآن هو المعين الأساسي لاستخلاص منهاجية معيارية حاكمة للفكر الإنساني. وفي هذا السياق تأتي الدعوة إلى مراجعة المدلول المعنوي والحقل المفهومي لمصطلحي: النص الموحى به، والنص البشري، على نحو يحررهما من الاختزال، ومن الثنائيات المستقطبة التي أفرختها المنهاجية المعرفية العلمانية، بحيث يحل مفهوم التدافع والتقابل بفضائهما الواسع محل مفهوم الصراع والتضاد والتناقض[1].

(1) راجع: د.منى أبو الفضل، المنظور الحضاري...، مرجع سابق، ص 117 – 119.

(ب) المثالية الواقعية للنموذج المعرفي الإسلامي: تشير منى أبو الفضل في معرض مراجعتها لجدلية العلاقة بين النص والواقع، إلى أن الرجوع إلى مصادرنا المعرفية وإلى تراثنا الفكري المتولد في سياق الاحتكاك بها، يبرهن على أن المسافة بين النص والواقع متحدية، ولكنها ليست مستعصية على التجسير، وهي محكومة بداوعي تجاذب تفوق دواعي التنافر. فبقدر ما ينأى الواقع عن العبثية يصير مستأنسًا بالنص. ويسير النص في اتجاه واقع مفتقر لمقتضيات الرشد والدافعية الحضارية. وبالتالي، لا يوجد نص في فراغ، ولا واقع مقطوع الصلة عن بواعث الرشد.

ومعنى ذلك، أن الصراع بين النص والواقع عَرَض طارئ لم يُعرف في ظل تبني المنطلق المعرفي التوحيدي، وإنما هو وليد فرضيات معرفية وضعية افتعلت القطيعة بينهما، واجتهدت في تفريغ الواقع من أبعاده القيمية، وفي إحكام عزلة النص في فراغ وهمي، بُغية تغييب المطلق، وتحويل النسبي إلى مطلق يغدو في ظله الواقع حاكمًا للنص، مما أدخل البشرية في دائرة عدمية النسبية المطلقة.

(ج) تأسيس الكلمة السواء بين روافد مدارس الاجتهاد الإسلامي: لا خطورة في تعدد وتنوع مداخل ومقتربات الاجتهاد في دراسة التراث، إذ إن ذلك يثريه ويؤهله لأن يمثل مادة لبناء صرح فكري حضاري جديد للأمة. أما الخطورة فتكمن في بنية وواقع ومنطلقات خطاب التراث في ظل طبيعة المواجهة بين حضارة غربية ترمي إلى الاستئصال والغلبة، وحضارة إسلامية تسعى إلى التعايش عبر الاستيعاب والتجاوز، وتهدف جماعتها العلمية إلى الوفاء بالأمانة للسلف والخلف، في التعامل مع التراث الذي هو أصل هويتها الحضارية[1]. **ومن هنا ترد المفاتيح المنهاجية التالية:**

(ج /1) ضرورة أخذ زمام المبادرة في إعادة اكتشاف التراث الإسلامي للنفس وللآخر: من الأهمية بمكان عدم مواصلة الانقياد للأطر والمفاهيم التي وضعها غرباء لطريقة تعاملنا مع تراثنا. نعم يمكن الاستفادة مما قدمه الآخرون، شريطة ضبطه بقواعد مستخلصة من أصول حضارتنا بعد إعادة بنائها على نحو يجعلها أكثر قدرة على تمثيل المعيارية الإسلامية وعلى مواكبة الواقع المعاش في آن واحد.

(1) د.منى أبو الفضل، إطلالة منهاجية على مصادر...، مرجع سابق، ص 15 – 17.

(ج /2) تحري الوسطية في التعامل مع التـراث: انعكس الواقع العربي المأزوم على خطاب التراث بحيث حوله إلى خطاب عقيم يستنزف الطاقة الفكرية للأمة. ويعود ذلك إلى التقصير بترك عملية إحياء ذلك التراث واستعادته إلى الآخر، الذي وظفه ضد مصالح الأمة، وصنع ما يمكن تسميته: فتنة التراث. **ومن شروط هذه الوسطية:**

(ج /1/1) نبذ الإفراط والتفريط في الموقف من التراث: أدى غياب الوعي بالارتباط المصيري بين التراث وهوية الأمة التي هي بوصف بارئها لها **"أمة وسط"**، إلى سقوط الخطاب العربي المعاصر في متاهات المبالغة في تبجيل التراث تارة، وفي هدره تارة أخرى. وبالتالي، صار من المهم للغاية تطوير منهاجية ملائمة للتعامل مع مصادر تراثنا، تقي الجماعة العلمية مزالق الإفراط والتفريط في حق التراث.

(ج 2/1) قراءة تراثنا بأعيننا: معظم تراثنا الفكري السياسي الإسلامي لم يُقرأ بعد من منظورنا، باستثناء بعض مبادرات فردية، من أمثال الدكتور حامد ربيع، لا تزال حتى الآن موضع كشف وتحليل من جانب تلاميذهم. وقد يفتح جهد هذه المدرسة أبواب التواصل الرشيد في التعامل مع التراث من مدخلي الاستيعاب والتجاوز.

وثمة إرهاصات نقلة نوعية في وعي الأمة بضرورة إعادة ترتيب الأولويات، ورد الاعتبار لمتطلبات الإصلاح الفكري المنهجي، والتحول من الجدل حول الجزئيات إلى بناء قدرة منهاجية نقدية على مستوى الكليات.

ومن بين مؤشرات هذا التحول أن جهود السائرين في ركب المنظور التغريبي الداعية إلى نقد العقل العربي وتزيين اللحاق الحضاري بالنموذج الحضاري الغربي، ولدت توجهًا فكريًا مقاومًا، جعل محصلتها تصب في غير الاتجاه الذي أراده أصحابها، مما مهد لعملية إثراء لشكل ومضمون خطاب التراث، في اتجاه إخراجه من دوائر الخطاب المغلق، إلى رحاب الحوار. وفي ذات الوقت، زادت درجة الاستقطاب في خطاب التراث، على نحو لم يعد فيه خطاب نخبة، بل خطاب أمة بكاملها.

(ج /3/1) التحرر الذهني والتحيز الحضاري: يحتاج الباحث في التراث إلي: **التحرر** الذهني، وامتلاك قدر من الإدراك لدواعي التحيز الحضاري. فلا محل لدعوى

الموضوعية الزائفة. فالباحث في التراث صاحب موقف بالضرورة. وهو يسعى إلى اكتشاف مجهول، أو إعادة اكتشاف حقيقة مغيبة، ويثق بأن الحقل الذي يتعامل معه ثري بالخبرات، وأن التحيز الحضاري شرط للصبر العلمي في التنقيب، وشرط للاستشراف العلمي. ولما كان معظم التراث الإسلامي مجهولًا أو متجاهَلًا حتى الآن. فإن الباحث فيه يتزود بالأمل في إمكانية إسقاط الكثير من الأفكار والمسلمات السائدة، بالاجتهاد في دراسته بذهن متحرر يتعامل معه على أنه جذر هويته، وليس مجرد موضوع لبحثه. ومن هنا، فإن المجتهد الذي يسعي إلى بحث أصيل في التراث، يصير بمثابة القائم على فريضة غائبة، الساعي عبر التساؤل والتحليل والترجيح والتعديل إلى بيان ما ينبغي أن يكون، وإلى تجاوز ما هو كائن بما هو ممكن[1].

(ج /4/1) **التخفف من: الوسائط التراثية الكثيفة، والمدخلات العصرية المريبة:** يشوب التراث ببعديه الإسلامي والغربي وجود مجموعة من الوسائط صارت بمثابة حائل عن العودة المباشرة إلى القرآن الكريم في بساطته وكليته، يتعين على الباحث التخفف منها قدر الاستطاعة. ومن جهة أخرى، فإن المعرفة في عالمنا الإسلامي بعد أن غزت العقل المسلم المعرفة الاستشراقية، وعشش فيه التغريب وباض وأفرخ، أُصيب بمدخلات منهجية مغايرة للأصول المعرفية الإسلامية، في مقدمتها: دعاوى العلمانية والفصل بين العلم والقيم، وتخليق ثنائيات مفتعلة باسم الموضوعية.

ومن شأن التخفف من تلك الوسائط وتلك المدخلات تحقيق غاية أساسية هي: **تحصين التنظير الإسلامي ضد التعمية والتجريد المنفصل عن الواقع، بحيث يصير المُنَظِّر الإسلامي بمثابة المجاهد المرابط على إحدى ثغور الأمة.** ويقتضي ذلك مراجعة: علم المناسبات، والوعي بأن التفسير المادي للتاريخ على غرار ما يرد في كتابات محمد أركون، وأمثاله، يخرج في الواقع عن إطار التنظير الإسلامي قلبًا وقالبًا ونهجًا وعرضًا.

ومن جهة أخرى، يعاني المناخ المعرفي السائد من الفوضى والتخبط والسطحية من جهة، ومن استمرار فيض المؤثرات الفكرية الوافدة، مما يؤدي إلى الإغراق والتعمية

(1) المرجع السابق، ص 30 – 36.

على الجهود العلمية الجادة المتاحة، ويجعل الانتفاع بها مرهونًا بإخضاعها لمزيد من الضوابط المنهجية والتنسيق، فضلاً عن ضرورة التحول إلى **التكامل والتكافل المنهجي الجماعي** الذي يحقق متطلبات الوعي المنهاجي الصحيح القائم على: إدراك خصائص الخطاب القرآني وموقعه من عمليات التنظير، وتوفير قنوات لترجمة المدركات المعرفية، كشرايين لتشييد الصرح المعرفي وتفعيل إمكانية الاستيعاب والتراكم السوي.

(ج /5/1) التحرر من أسر فقه الجزئيات، ومن خطيئة استخلاص الأصول منه:

انصرف تراث الأمة من العلوم الشرعية من فقه وأصول إلى الجزئيات دون الكليات[1]. وأدى غياب التركيزعلى الرؤية الكلية إلى إبعاد تلك العلوم عن مجالات التأثير على العقل، والتفعيل في واقع الحياة، فصارت تلك العلوم غاية في حد ذاتها. وأسفر ذلك عن جعلها مجالاً للجدل والخلاف المفتقر إلى موضوع حقيقي، مما ضاعف من هامشيتها وجدواها في الحياة الفكرية والحركية للأمة.

وتنقل منى أبو الفضل عن الطاهر بن عاشور نقطة مركزية عميقة في هذا الصدد، تتمثل في أن الفقه نشأ كعلم قبل نشأة علم أصول الفقه. وبالتالي، فإن الأصول انتزعت من صفات الفروع. ومن هنا، فإن الأصول التي تم تقعيدها رغم أهميتها لم تفلح في تحقيق التقريب بين المدارس الفقهية، ناهيك عن إرجاعها إلى معيار واحد. وبات من الصعب اتخاذ ميراثنا من الأصول الفقهية قاعدة للانطلاق في بناء منهاجية بديلة للعلوم الاجتماعية الحديثة، إلا بعد مراجعة شاملة لذلك الميراث في اتجاه: وضع الجزئي في إطار الكلي، ومقابلة المنحى اللفظي بمنحى فكري، وإعادة الموازنة في الأسس بحيث ترتبط تلك الأصول بأهدافها الحيوية، ويعاد دمج ثمارها في واقع الأمة الحضاري.

---

(1) من اللافت للنظر أن معظم ما أنتجه السلف من تفاسير قرآنية تتعامل مع كل آية قرآنية وكأنها كيان قائم بذاته. ولم يخرج جزئيًا على هذه الطريقة المفككة والمغيبة للمدلولات الكلية لسياق الخطاب والبيان القرآني بالتمهيد للسورة القرآنية ولكل مقطع منها ببيان جامع، إلا عدد محدود من التفاسير القرآنية الحديثة مثل ظلال القرآن لسيد قطب. وانسحب ذلك التقليد ذاته على الحديث النبوي. ولا يتسع المقام للدخول في عمق هذه الإشكالية وتداعياتها المعرفية.

والخلاصة، أن التراث الفقهي ثمين، إلا أنه يحتاج إلى مراجعة ليتأهل للمساهمة في وضع أسس التواصل الحضاري. ولا مجال أمام الجماعة العلمية لتتم تلك المراجعة، ولتؤسس قواعدها المنهجية، غير السعي لاستخلاص قواعد وأسس منهاجية من القرآن[1].

ثانيا: مقتضيات توسيع آفاق إسلامية المعرفة: تبلورت مبادئ خطة عمل إسلامية المعرفة في البداية حول: إجادة المعرفة بفروع العلم الحديثة عبر ملاحظة نظامية، وإجادة المعرفة بالتراث الإسلامي عبر تحليله، وتقويم العلوم الحديثة والتراث الإسلامي بمنظور إسلامي، وإجراء مسح لمشكلات الأمة والبشرية، توطئة لتحليلها، وإعادة إنتاج كتب دراسية في فروع المعرفة، ونشر تلك المعرفة بعد أسلمتها[2].

واقتضى هذا الهدف تحقيق أمرين: أولهما، استعادة الوعي بالأهمية الوجودية للبعد الإسلامي بالنسبة لأمتنا. فمع أن البعد الإسلامي مهم للبشرية قاطبة، فهو أشد أهمية للأمة التي تستمد منه هويتها ومسماها ذاته، وثانيهما: التخفف من الصوارف عن القرآن سواء كانت نابعة من سلبيات متعلقة بتراث الفكر الإسلامي، أو ناجمة عن مدخلات أُقحمت في بنيته من خارجه، **على النحو التالي:**

(1) **استعادة الوعي بمحورية البعد الإسلامي:** تستعير منى أبو الفضل هنا مفهومي: **الموزايك** مقابل: **الأرابيسك**. فالعالم الإسلامي، أو مفهوم الشرق الأوسط المراوغ الذي فرضه عليه النموذج المعرفي السائد، ساحة فسيفسائية، ما لم تعتصم بالبعد الإسلامي، الذي يجعل منها نسيجًا متناغمًا.

وحيثيات هذا الحكم هي:

(أ) **سلبيات تجاهل هذا البعد والتجهيل به:** عبر تجاهل هذا البعد، والتجهيل به، نفذ الفكر الاستشراقي إلى إحداث تحولات معرفية ذات عواقب كارثية **من أهمها:**

(1) المرجع السابق، ص 29 – 33.

(2) انظر في هذا المرجع: آفاق تطوير خطة عمل إسلامية المعرفة وربطها ببناء الأمة وبمراجعة الطوبوغرافيا الثقافية للغرب.

- Mona Abul-Fadl, **Where East Meets the West, on the Agenda of the Islamic Revival**, Herndn: the International Institute of Islamic Thought, N.D, PP.46-66.

(أ/1) التمكـين لـنمط الإدراك التجزيئـي ولأخلاقيـات التقـويم الفسيفـسائي: يستبعد هذا النمط وتلك الأخلاقيات، استلهام نموذج جماليات الوحدة النابعة من التوحيد، بما يستدعيه من تسامح وتقدير للتعددية، جامعين للتنوع على نحو متناغم ومتجاوز في علم العمران الإنساني. ويصادر هذا النمط على ما يستتبعه النموذج المعرفي التوحيدي من مصادر وأدوات منبثقة من رؤية كلية إسلامية مستخلصة من القرآن والسنة، لا يمكن بدونها التوصل إلى إطار مرجعي، يمكن من خلاله إدراك مداخل الوحدة الكامنة وراء التنوع السطحي الظاهري في مشهد العالم الإسلامي.

(أ/2) إنتاج أدبيات تعلُّمها يضر ولاينفع: المتأمل في الأدبيات السياسية الغربية في حقل دراسات المناطق التراثية والمعاصرة على السواء، المتعلقة بعالمنا الإسلامي، يدرك بيسر أنها تُلّح على التنوع، وعلى النظر إلى ما درجت على تسميته: الشرق الأوسط، على أنه نموذج للموزايك. وظلت تلك الدراسات في معظمها تتعامى عن الأرابيسك الذي يتخلل نسيج ذلك التعدد ويشكل عنصر اتساق له، مواصلةً بذلك السير على درب التجاهل من جانب المستشرقين للحقائق السياسية والتاريخية لهذه المنطقة التي تقطنها أغلبية إسلامية التوجه أو إسلامية الانتماء.

ويقتضي التحرر من هذه السلبيات، ضرورة التأسيس المنهجي لعملية إعادة هيكلة إطار البناء المفاهيمي لواقع العالم الإسلامي ولسياق قدرته التاريخية. وتحتاج عملية التدبر في الطوبغرافيا السياسية المعاصرة للعالم الإسلامي، بناء إطار لنظرة الطائر، أو للرؤية التلسكوبية، لمقتضيات وتأثيرات إعادة التركيز على البُعد الإسلامي، على صعيد فتح آفاق جديدة للبحث، وتصحيح أوجه الغموض المتأصلة في هذا الحقل الدراسي، والتوصل إلى تفسير أكثر صدقًا، وإلى اقترابات أكثر قدرة على التقويم وعلى مراجعة الافتراضات الخاطئة التي تأسست عليها الأدبيات الغربية، وتعرية الأساطير التي روجتها حول فرية: انعدام التجانس أو انعدام الهوية، بما لذلك من مضامين سياسية تشمل: تبرير بلقنة المنطقة، وحكم الأقليات.

(ب) حاجة الغطاء العلماني إلى تفكيك علمي عميق: يعتبر البعد الإسلامي مفتاحًا لفهم تاريخ منطقتنا وواقعها. إلا أن كثافة الثقافة العلمانية قد تجعل ذلك الأمر

بحاجة إلى البرهنة عليه، ليس في مواجهة من يحللون واقع العالم الإسلامي من خارجه، بل في مواجهة من تشرَّبوا الثقافة العلمانية الغربية، وهيمنت على طريقة تفكيرهم[1].

ومن أساسيات تحقيق ذلك:

(ب/1) تحصيل الوعي بالفارق بين المكون الإسلامي لأمتنا والمكون المسيحي للغرب: في حين يستطيع الباحث الأمريكي أو الأوروبي أن يعتقد أن بإمكانه أن يتفهم ثقافات الشعوب الأوروبية دون حاجة إلى قدر من المعرفة بالديانة المسيحية، وقد يفكر من جراء ذلك في إسقاط تلك الرؤية على العالم الإسلامي، متأثرًا بالقطيعة التي حدثت بين منطق الدولة القومية الحديثة كما نشأت في أوروبا، وبين الدين، فإن العامل الإسلامي على خلاف ذلك، ظل يمثل لب وعي الأمة الإسلامية الكامن، خلف مجرد قشرة سطحية استطاعت التوجهات العلمانية أن تغطيه بها.

بلغة أخرى، فإنه لا مجال للمقارنة بين الإسلام من حيث دوره في المجال الثقافي الاجتماعي التاريخي، وبين مكانة المسيحية والتقاليد المسيحية اليهودية في مسيرة ثقافة الغرب وتاريخه السياسي. فلا مراء في كون المسيحية والتقاليد المسيحية اليهودية مكون أساسي للتراث الغربي الحديث، إلا أن تأثيرها التكويني جزئي، حيث تم عبر مسيرة الغرب التاريخية تهميش ذلك المكون، وتم استيعاب المسيحية في الثقافة الإغريقية الرومانية السائدة.

(ج) أهم معالم عمق البعد الإسلامي: ساد التأثير التكويني للإسلام على الشعوب والثقافات التي اتصلت به تاريخيًا، وكان ولا يزال يمثل شرطًا جوهريًا لأي تحليل كلي شامل. ومن هنا فإن الاستشراق وقع في خطأ المقارنة بين أمرين لا يقبلانها، وساهم بذلك في تشكيل مدركات الغرب تجاه حقائق الواقع الإسلامي على نحو مغاير للحقيقة. ودون دخول في تفصيلات، يمكن الإشارة إلى أهم معالم عمق البعد الإسلامي **فيما يلي:**

(1) Mona Abul-Fadl, **Islam and the Middle East, the Aesthetics of a Political Inquiry**, Herndn: the International Institute of Islamic Thought, 1990, PP.1-12.

(ج/1) **الطابع الكلي الجامع للإسلام:** الإسلام منهج حياة، ورسالة منزلة شاملة تربط الشأن الدنيوي بالمنظور الأخروي، بما لذلك من مضامين سياسية تؤدي إلى تجاوز مفهوم الأيديولوجية السياسية لدلالته الغربية المختزلة، كما أنها تجعل الرؤية الكلية الإسلامية ناظمة للمسلم على المستويين الفردي والجمعي، في الماضي والحاضر، وفي الظاهر والباطن، على نحو يوفق بين ما هو ثوابت أبدية، وما هو متغيرات عابرة، ويضفي مضامين أخلاقية عملية على السلوك الفردي والجمعي[1].

(ج/2) **ضآلة القشرة العلمانية:** يفسر تغييب البعد الإسلامي، حالة **كيانات ما بعد الاستعمار** بمؤسساتها العاجزة، التي تهيمن على الدولة القومية فيها نخب متغربة وشبه متغربة ومغربة، منفصلة عن ثقافة الجماهير، وذات مصالح قريبة تجعلها أكثر ارتباطًا بالنسق الغربي العلماني. إلا أن تلك الدول تضم مجتمعات يكمن فيها البعد الإسلامي بكل قوة تحت مجرد قشرة يسيرة مفروضة على السطح.

(ج/3) **تزهير التنوع والازدهار به:** يمثل البعد الإسلامي بعدًا حضاريًا يتعلق بجوهر ديناميات التوازن الثقافي. ومن أهم خصائص الحضارة النابعة من هذا البعد، أنها قادرة ليس فقط على احتواء التنوع، وإنما على الازدهار الإيجابي في ظله. فهذا البُعد يشرِّع التنوع، ويحبِّذ التفاعل على أساس عقيدي، حيث لا موضع معه للامبالاة، بما أنه ينشئ أمة حاملة للأمانة والشهادة. وفي هذا السياق اتخذ الإسلام موقفًا فريدًا من أتباع الأديان الأخرى، حيث قرر التسوية في الحقوق والواجبات بينهم على المستويين الفردي والجمعي، بغض الطرف عن اختلاف الدين، وأقر حق اتباع كل دين في الحرية الدينية، وفي التسابق على الخيرات على خلفية تنوع الوجهة الدينية. بتعبير آخر، اعتبر الإسلام الدين أساسًا للأمة، وأقر لغير المسلمين بالحق في تأسيس أممهم على أديانهم، واعتبرهم أهل ذمة[2].

(ج/4) **الانفتاح المعرفي:** يعود التأثير التكويني للبعد الإسلامي إلى موقف الإسلام الإيجابي من طلب المعرفة والانفتاح عليها لدى الآخر، واستيعابها والتوليف

(1) Ibid, PP. 14-16.
(2) Ibid, PP. 17-19.

بين روافد متعددة للحضارة على نحو جعل من المدينة الإسلامية نموذجًا لديناميات التوازن والتعدد الثقافي، وقدم نموذجًا تاريخيًا منعدم النظير في القدرة على التوليف بين الطوائف واللغات والأديان والثقافات.

(ج/5) **التركيز على الأمة الواحدة:** ينصب تركيز هذا البعد الإسلامي على الدوام على الأمة وليس على الدولة ككيان سياسي معبر عنها. ومن هنا كان جوهره على الدوام هو التطلع إلى إقامة نظام عادل وتأسيس الالتزام السياسي في المجتمع على الشريعة كمعيار للشرعية. وفي ظل ذلك قامت العلاقة بين الحاكم والمحكوم على صيغة تعاقدية. ولم يكن للدولة في التقليد الإسلامي أي وجود فردي أو جمعي شرعي منفصل عن الأمة أو متجاوز لها، وكان سلطانها الذي هو أساس وجودها مشتقًا من الأمة، وليس العكس. ومن هنا كانت الدولة الإسلامية الشرعية مغايرة إلى حد بعيد للدولة الإقليمية التي أخذتها الخبرة الأوروبية الحديثة، وتولت عبر الاستعمار التقليدي فرضها وتعميمها خارج أوروبا.

ورغم أن الهجمة الأوروبية الحديثة، استطاعت أن تنال من الدولة في العالم الإسلامي ما لم تنله من الأمة، لكون الدولة هي أضعف حلقات الأمة الإسلامية، فإن تلك الدولة ظلت حتى سقوط الدولة العثمانية تمثل رمزًا فاعلاً للأمة، ووعاءً بالغ القدرة على استيعاب التعدد وتحويله إلى تنوع إيجابي، وليس إلى تنوع تضارب وتقابل. ومن هنا فإن الغرب هو الذي اجتهد لتفكيك الدولة الإسلامية، وهو الذي ولّد أسطورة حاجة الأمة إلى سلطة وهوية بديلة للخلافة. ولا تزال الدولة في العالم الإسلامي هي المكون الأكثر قابلية للجنوح عن البعد الإسلامي، كما لا تزال الإشكاليات المتعلقة بالعلاقة بينها وبين المحكومين قائمة، وتحتاج إلى البعد الإسلامي ذاته لمعالجتها.

(ج/6) **المكون الإسلامي هو الثابت وما عداه عرض سلبي زائل:** البعد الإسلامي هو الثابت. والاستعمار مجرد (عرض) طارئ زائل، ومهما كانت تأثيراته فهو مجرد حالة عارضة تعرضت لها أمتنا اعتبارًا من أواخر القرن السابع عشر الميلادي الذي شهد انحسار المد الإسلامي، مع التراجع في ميزان القوة لغير صالح المسلمين، وبداية

التبعية للغرب. وتمكن الاستعمار من إزالة الكيان المستقل للدولة الإسلامية، وفقد المجتمع المسلم بذلك استقلالية إرادته السياسية، حيث تم تقويض المؤسسات السياسية النابعة من هويته. إلا أن المؤسسات المستوردة أثبتت عجزها، وأدت في ذات الوقت إلى تهميش المؤسسات القديمة بحيث باتت غير قادرة على تطوير نفسها والاستجابة للتحديات.

وفي ظل ذلك، أدت هذه الهجمة الاستعمارية إلى تسريع عملية تشويه الولاءات العامة والمدركات العامة للأمة. ذلك أن المستعمر الغربي جاء على العكس من الغازي المغولي القادم من الشرق، مدّعيًا أنه حامل لرسالة أسماها: **"عبء الرجل الأبيض"**. ويتفق معظم المفكرين المسلمين على أن هذه الهجمة الاستعمارية بمثابة العامل المنشئ لانحطاط الأمة الإسلامية في لحظتها التاريخية المعاصرة، وليست مجرد العامل المحفز له. ومع أن الانتصار الغربي على العالم الإسلامي لم يكن ناجزًا، فإنه أدى إلى التفكك وجلب نظام الدولة القومية بمؤسساتها ونظامها، وولد طبقة من المهنيين والتكنوقراط والمفكرين الذين حرسوا هذا النظام في عهد ما بعد الاستقلال[1].

ومثلت الخبرة الاستعمارية نوعًا من الشق في الكيان الاجتماعي التاريخي للمجتمعات، وفي ثقافتها الإسلامية، لا تزال له تأثيراته الكامنة في السياسة المعاصرة فيها. إلا أن البعد الإسلامي رغم ذلك لا يزال يمثل جوهر تركيبتها الثقافية. ولا تزال الصورة المثالية للدولة الإسلامية قائمة في الوعي الإسلامي، كما لا تزال العقيدة حاكمة للفرد المسلم في كل أصعدة المجتمع. ولا يزال الإحساس بالأمة قائمًا في وعيه الاجتماعي بوحدة الدين والمصير. ورغم استبعاد الشريعة من نظام الدولة القومية فإن أهميتها الثقافية ظلت فاعلة، وتمثل جوهر مفهوم الدولة الشرعية.

وفي ضوء ذلك، يتمثل جوهر الإحياء الإسلامي في: إرادة الكينونة. وجوهر هذه العملية هو التعبئة ضد القوى الاستعمارية، وتأسيس حركات مقاومة عنوانها الأساسي هو تفعيل مفهوم: العدالة ونبذ الظلم. والمَعِين الأساس لذلك هو: الوعي الجمعي بمبدأ الأمر بالمعروف (وفي مقدمة مقوماته: العدل)، والنهي عن المنكر (وفي مقدمة

(1) Ibid, PP. 24-34.

مفرداته: الظلم)، بنبذ التبعية بكل أشكالها، والسعي إلى تجديد الذات واستعادة الكرامة السليبة وإنقاذ الهوية المهدرة. وفي هذا السياق يتعاظم الوعي الجمعي بأن الاستشراق مسؤول عن فقدان الرؤية لكل ما وراء السطح، وأن عملية الإحياء تحتاج إلى إطار مرجعي ينظر إلى الثقافة الإسلامية من داخلها [1] .

(د) التعويل الجزئي على محصلة الإنتاج الفكري للسلف: يحتاج المجتهد في أي تخصص في العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى قدر من الإلمام بمحصلة جملة ما جاء به أئمة من سبقوه في تخصصه، وما أفرخه إنتاجهم من جدل علمي. إلا أن عليه أن يحاذر من الاستغراق في تفصيلاته أو أن يقف عند منجزاته، وأن يركز على خلاصته التي تحدد قيمته المختزلة، وتمثل النقطة التي يمكن منها مراجعته والإضافة إليه. وعلى المتخصصين في علوم العمران الإنساني أن يدركوا عند رجوعهم إلى القرآن الكريم أنهم ليسوا بصدد تقديم تفسير له، وإنما هم مجتهدون يستعينون به في تأسيس مجالات المعرفة المعاصرة.

ومن أهم المقومات المنهجية لترشيد التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي في مجالات التخصص المعاصرة، ضرورة: تبني النظرة الكلية في معالجة الظواهر، والتمرس في أساليب الدمج والتوليف بين الأجزاء في إطار الكليات، والبحث في العلاقات الارتباطية الرأسية والأفقية، وفي العلاقة بين الثوابت والمتغيرات.

وقليلة هي النماذج التي تعاملت مع الخطاب القرآني بنظرة كلية من أجل بناء نظرية اجتماعية بديلة، ومن أجل إنزال تلك النظرية على مجالات التخصص المعرفية وعلى الواقع الاجتماعي. وما هو متوافر لا يرقي إلى مستوي التعويل عليه في إحداث نقل نوعية في المناخ المعرفي السائد. ومن ثم يُعتبر هذا المجال واحدًا من المجالات التي يجب أن تحظي بالأولوية على جدول أعمال الجماعة العلمية التي تنظر من منظور إسلامي[1].

وفي ضوء هذا كله، يقوم البرهان على ضرورة إعادة تفسير الظاهرة العمرانية المعاصرة على نحو يقيم قراءة الواقع الاجتماعي التاريخي الإسلامي على منظور مرتكز

---

(2) Ibid, PP. 35-38.

(1) المرجع السابق، ص 22 – 28.

على البعد الإسلامي متعدد الوجوه. فالإسلام: دين وأمة وحضارة ومجتمع ودولة، وليس مجرد تراث ماضي يُراد إحياؤه. ومنطقة الشرق الأوسط تموج بمظاهر تنوع، وتعاني اضطرابات مصطنعة ناجمة عن استبعاد البعد الإسلامي الذي بوسعه وحده أن يحقق لها الانسجام، وأن يوفر لها الإحساس بالهوية، وأن يقدم تفسيرًا له مصداقيته لما تشهده من تطورات، وأن يقدم لها أسباب الإقلاع الحضاري. والبعد الإسلامي وحده هو الذي يقدم الخلفية لفهم الأصول والتفسيرات المحتملة للتطورات الحاضرة، ويعرِّي الوعي الزائف الذي يروج له التوجه العلماني، ويفسح الطريق لتجاوز التفسيرات السطحية للظواهر السياسية، ومن بينها التفسيرات المادية التي تقدم لظاهرة الإحياء الإسلامي(1).

ثالثا: منهاجية التعامل مع التراث الغربي :

سؤال هذا المبحث هو: كيف يقرأ العقل المسلم الفكر الغربي انطلاقًا من مرجعية إسلامية؟. ويطرح هذا السؤال علامات استفهام منهجية فرعية جمة، في موقع الصدارة منها: ما الداعي لذلك وما أساس شرعيته؟ وما متطلبات التمكن من مثل تلك القراءة؟ وما محاورها؟ وما ضوابطها؟.

وفيما يلي إطلالة خاطفة على هذه المحاور الأربعة:

أولا: دواعي قراءة التراث الغربي بمرجعية إسلامية: ثمة علاقة عضوية بين فقه الواقع ومنهاجية التعامل معه على صعيد البحث الأكاديمي. بالتدبر في واقع أمتنا خاصة، وبقية البشرية بوجه عام، ينفتح بصرنا وبصيرتنا على معطيات تجعل القيام بمثل هذه القراءة فرض عين على الجماعة العلمية الإسلامية .

من أهمها:

١- **غلبة غثاء السيل:** الملاحظ أن دراسات الواقع السياسي المعاصر كثيرة، إلا أنها في معظمها غير ذات جدوي ونفع للأمة الإسلامية، والبشرية بوجه عام، لكونها لا تتعرض للمؤثرات والمكونات التي يمكن من خلالها التفاعل مع الحاضر لإنجاز المستقبل.

فالدراسات المتوافرة عن الواقع لا تجيب عن أسئلة: من نحن؟ وما الذي نسعى

(1) Ibid, PP. 43-45.

إليه؟. وهي بالتالي دراسات بالوكالة عنّا تهم غيرنا، لانطلاقها من فرضيات تحقق أهداف صانعيها. فهي دراسات تَستهدف الأمة، ولا تَستهدفها الأمة. ومن الممكن أن تكون تلك الدراسات بأقلام من تصفهم منى أبو الفضل بأنهم: " ليسوا منّا، وإن حملوا أسماءً نعرفها من بيننا. فالعبرة ليست بالأسماء بل بالقلوب، وبالانطلاق من منطلقات وأهداف نابعة من هويتنا، ومعبرة عن رؤى ومصالح حيوية لأمتنا"[1].

ب- غياب الإسلام المعرفي الفكري وتغييبه: الإسلام الفكري غائب في الغالب عن ساحة الواقع، إما بسبب تقديم الحركي على الفكري، أو بسبب غياب أو تغييب الرؤية الحضارية من العقل المسلم المعاصر، على نحو ولّد نظرة جامدة للتراث الفكري الإنساني كله، تعوق التعامل السوي مع الواقع.

ج- القصور المتأصل في النظرية الاجتماعية المعاصرة: تعاني النظرية الاجتماعية المعاصرة، المرتكزة على مبادئ نابعة من الإطار المعرفي الغربي، القائم على المنطقية الوضعية والعلمية الإمبريقية -قصورًا يستدعي استبدالها بنظرية أكثر قدرة على التفسير والتقويم والترشيد العمراني الحضاري. ونادرًا ما خضعت الفرضيات التأسيسية التي تقوم عليها تلك النظرية لعملية تقويم نقدي من منظور إسلامي. ومن هنا، تأتي أهمية تشكيل نظرية اجتماعية بديلة عبر البحث النقدي المقارن، الذي يفحص قدرة الاقترابات السائدة على تفسير الواقع الإنساني في كافة جوانبه. وتعاني المنهاجية الغربية السائدة تحيزًا مركبًا على مستوى التخصص والاستشراق والحضارة، عبر مقولات لا تصمد للنقد تقوم على الخلط بين الإسلام والتقاليد الإسلامية، وعلى التعمية على الإمكانات التغييرية للبعد الإسلامي[2].

---

(1) انظر ورقة عمل تقدمت بها منى أبو الفضل من ثماني صفحات، لدى تأسيس مشروع إصدار سلسلة دراسات في فقه الواقع في: د.منى أبو الفضل، فقه الواقع والمنظور الحضاري، حول مشروع دراسة فقه الواقع، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ت، ص 1 – 2.

(2) انظر تقريرًا يقع في 16 صفحة حول ورقة عمل نوقشت في حلقة بحثية: د.منى أبو الفضل، المرأة من منظور حضاري، مدخل لتصحيح المسار وتقديم النموذج العالمي، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، د. ت. وانظر أيضاً: هبة رؤوف، التحيز في دراسات المرأة : ورقة مستخلصة من كتابات: د.منى أبو الفضل، ضمن: د.عبد الوهاب المسيري (محرر)، إشكالية التحيز، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ج2، ص 959 – 962.

وتظهر الحاجة إلى ضرورة بناء نظرية اجتماعية جديدة في **ضوء المعطيات التالية:**

(1) **المساقط الثقافية للأنساق المعرفية المتقابلة:** المراد بالمسقط الثقافي لأي نموذج معرفي، هو: القبلة التي تحدد فحواه وتحدد تماسكه. وثمة نموذجان معرفيان: نموذج إنساني طبيعي سائد مسقطه الثقافي أفقي، ونموذج معرفي توحيدي عالمي التوجه، عضوي العلاقة مع المجتمع المسلم، مسقطه الثقافي رأسي. والأول عارض، بمعنى أنه حديث الوجود نسبيًّا، والثاني عريق ولكنه مغيب في الوقت الراهن.

وجوهر الفارق المنهجي بين هذين النموذجين كامن في: الإطار المفاهيمي، والمقدمات المعيارية لكل منهما:

(أ) **الإطار المفاهيمي للنموذج المعرفي الغربي:** مسقط هذا النموذج أفقي، بمعنى: أن بؤرته هي: المطلق الذاتي المتأرجح بمتغيرات الزمان والمكان. ويؤدي ذلك إلى فقدانه الرؤية المتكاملة، وإلى نبذه للقيم، وإلى اتسامه بالسطحية، التي تتجسد في وهم: تأبيد الحاضر، ونهاية التاريخ. فهذا النموذج أحادي التوجه، واحترامه للتنوع مشكوك فيه، نظرًا لتحيزه المختزل في دائرة العقلانية التجريبية، واستبعاده للمعرفة الميتافيزيقية، وإصابته بفيروس النزعة الصراعية المتمركزة حول القوة. والصراع متجذر في هذا النموذج بين الإنسان وكل من الخالق والمخلوقات. ففي مقابل التصوير القرآني لمعصية آدم على أنها غواية وفضول، تم التخلص منه بالاستغفار، والتوبة النصوح، المفضية إلى: الاجتباء، تصور التوراة تلك المعصية على أنها تمرد إنساني استدعى لعنة إلهية على ذلك المخلوق الذي تبين بزعمها أنه لا يمكن السيطرة عليه، واستتبع ذلك ظهور عقيدة الحلول والفداء والصلب والبعث من بين الأموات في عملية هلينة للمسيحية تستبطن العديد من الأساطير اليونانية والرومانية.

وتتمثل مقدمات بناء فرضية الحاجة إلى نظرية اجتماعية بديلة فيما يلي:

(أ/1) **المعرفة الاجتماعية الراهنة تعاني قطيعة مع الواقع**، تسفر عن التشكيك في جدوى العلم.

(أ/2) **حاجة البشرية إلى علم عمران بشري**، يراعي: الخصوصية، والعالمية،

ويحيي الضمير المهني والعلمي على أساس أخلاقي[1].

(أ/3) استحالة إصلاح النظرية الاجتماعية المعاصرة من الداخل: يعـود عجـز التيارات العلمية السائدة عن إصلاح النظرية الاجتماعية مـن الـداخل، وحاجتهـا إلى إعادة بناء جذرية من الخارج، إلى الأسباب الخمسة التالية:

(أ/3/1) **لا تزال الأساطير المولـدة** للنموذج الصراعي تشكل المفاهيم في الغرب، وتولد وثنيات وثنائيات مفتعلة جديدة.

(أ/3/2) **اعتبار الصراع** قاعدة للنظام الاجتماعي والتـاريخ، يحمـل في طياتـه بـذور التدمير الذاتي.

(أ/3/3) **النسق المفاهيمي** السائد الآن يمثل عبئًا على ضمير الباحـث، لتجـذره في ثنائيات صراعية اختزالية، تعزز القدرة على التفكيك، بينما تقلص القدرة على التركيب، مما يهمش فاعلية آليات التصحيح الذاتي.

(أ/3/4) **القصور المتأصل في النموذج المعرفي المتأرجح من الإفـراط، والتفـريط نتيجة غياب المعايير المتجاوزة لقدرة الإنسان على العبث بها.** فذلك النموذج يعرف الانتقال من النقيض إلى النقيض، لمصادمته لنزعة التدين الكامنة عند الإنسان. ونتيجة ذلك تصير عوامل قوة النموذج، هي ذاتها عوامـل إجهاضـه الـذاتي. وانعكـس هـذا القصور البنيوي على تفاعل الغرب مع العالم الإسلامي. فرغم تأسيس الغرب لنهضته الحديثة على ثمرة الاجتهاد الإسلامي، الذي فتح آفاقه على جذوره الفكريـة الهيلينيـة، عبر حركة الترجمة في عصر الازدهارالحضاري الإسلامي، فإنـه وجههـا إلى: الـصراع، ولـيس إلى الدفـــع والتعـارف بـين الأمــم. فـالغرب لم يأخـذ مـن النمـوذج المعـرفي التوحيـدي غير فكرة التجريبية. وتحولـت تلـك الفكـرة بمرورهـا في المرشـح الثقـافي

---

(1) د.منى عبد المنعم أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعـاصرة: نحـو طـرح توحيـدي في أصـول التنظير ودواعي البديل، ترجمة: عارف عطاري، مجلة إسلامية المعرفة، سـبتمبر 1996، ص 69 -74. وقـد أعيـد إنتاج هذه الدراسة المهمة في عرض متميز في خمس وثلاثين صفحة في: د.منى أبو الفضل، **النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل**، عرض: شريف عبد الرحمن، ضمن: د.منى أبو الفضل، د.نادية مصطفى (محررتان)، الحوار مع الغـرب، آلياتـه وأهدافـه ودوافعـه، التأصـيل النظـري للدراسات الحضارية، دمشق: دار الفكر، 2008، ص 31 -640.

الأوروبي إلى نواة مغذية لمركزية الصراع وأولويته بين الطبيعة والإنسان. وبالمقابل، انفتح الغرب على التراث الإسلامي من بداية **حركة الاستشراق**، من منطلق: **التدجين الحضاري، باختلاق شبهات وتشوهات**. وتنكر بهذا التشويه وتلك الشبهات لتقاليد: التثبت العلمي المتجذرة في الثقافة الإسلامية.

وحدث تحرك على خط هابط بالنسبة لتأثر العقل المسلم بهذا المسخ الغربي. فلقد كان العلماء المسلمون الأوائل أكثر حصانة، وأقل افتتانًا بالفكر اليوناني بالمقارنة بتأثر من جاءوا من بعدهم بالفكر الاستشراقي. وصاغ أولئك العلماء تراثًا علميًّا مهمًّا يمكن أن يسهم في صياغة نظرية اجتماعية إسلامية معاصرة، فيما لو تخلت الجماعة العلمية المعاصرة عن غرورها، ووقفت على أرض صحيحة بتوسيع مداركها من موقع ثقافة: الميزان[1].

(أ/3/5) حاجة العلم النافع إلى المعني والوجهة المبنية على الدفع المتبادل، يتأسس **النموذج المعرفي البديل** على رؤية كلية للكون والحياة والإنسان، محكومة بقيم معيارية ثلاث: التوحيد، العمران، التزكية. وينطلق هذا النموذج من مسلّمتين: **التنوع والتنافس**، بمنأى عن العصبيات المنغلقة على نفسها، وتوقف **تحقيق الذات**، على: **التفاعل والتكامل** بين كيانات ثقافية، يحكم التفاعل بينها: الاحترام المتبادل من جانب كل منها لهوية الأخري، وللأساس الأخلاقي المتجاوز للنفعية.

ويوفر هذا النموذج أمرين يحتاجهما العلم: **المعنى والوجهة**، في نسق كامل من القيم التوحيدية، من أجل تحقيق غايتين: التخلص من فوضى البحوث المتشرذمة، المروجة لأخلاقيات السوق المريبة، وتحقيق التناغم بين الضمير الخلقي للباحث، والضمير المهني، وبين الوسائل والمقاصد.

ويستبدل النموذج المعرفي التوحيدي مفهوم **الدفع** بمفهوم **الصراع** كأساس للعلاقة بين العالم الإسلامي والغرب. فالدفع الذي هو المفهوم الذي يرتكز عليه هذا النموذج، مغاير في مضامينه وغايته لمفهوم الصراع. فمن المضامين الإيجابية للفضاء المعرفي لمفهوم الدفع في لغة الضاد: أخذ المبادرة، وسداد الدين، والتحريك للأمام، ورد الأذى،

(1) المرجع السابق، ص 83 – 87، ص92 – 3 .

ودرء الخطر، والدفاع، والتقدم. وغاية الدفع هي: الردع الهادف، الذي تصير القوة في ظله مجرد وسيلة منضبطة، والصراع مجرد أمر عرضي الوجود. وتؤدي الفروق الكائنة بين البشر في المكنات، في ظل التدافع، إلى: **صفقات ومبادلات**. وفي المقابل، يدور مفهوم الصراع حول: **السيادة والإخضاع**. وتصير القوة في ظله: قيمة ينبغي امتلاكها، وتؤدي الفروق بين البشر في ظله إلى: خصومات وتناقضات[1].

(ب) ضرورة رسم مسار للمحدد الثقافي متجاوز لوهم "فاوست": مصير الحضارة مرهون بتوازن الثقافة وليس بتوازن القوة. فشروط الحضارة في هذا العصر هي التي ستفرز مستقبل السياسة والمجتمع على مستوى كافة الأجزاء التكوينية لعالمنا المعاصر. ولا يمثل البديل الإسلامي بأي حال إحلالاً لمهيمن مكان مهيمن آخر، ولا يشكل تهديدًا للآخر، بل أساسًا لكسب متبادل لكافة الأطراف، يؤدي إلى نقلة نوعية في النظام العالمي.

وبتعبير آخر، فإن معطيات الواقع العالمي المعاصر تجعل البشرية أمام واحد من خيارين: نموذج للهيمنة مبني على القوة واللعبة الصفرية، ونموذج بديل يتجاوز تلك الوضعية إلى رحاب النظام المعرفي التوحيدي الجامع للهويات. ويتأسس هذا النموذج على منهجية مستنبطة من قراءة جديدة للقرآن والسنة يتم من خلالها: **إعادة تقويم نقدية** وموضوعية للتراث الثقافي والفكري للماضي، تتيح فرز اللباب من القشور، إلى جانب **عملية تقويم للعقل الغربي** ولعملياته الفكرية ومنتجاته الثقافية والفكرية، بحيث يتسنى التعرف على مواطن القوة والضعف فيه، وعلى ديناميات وآليات إنتاجه ونقله وتأبيده بإعادة إنتاجه. والغاية الأخيرة من ذلك، هي: تطوير منهاجية صحيحة قادرة على إعادة بناء العقل المسلم الحديث على نحو يكفل استعادته لقدراته الإبداعية الكامنة، ويولد فيه حافزًا جديدًا للتدافع الحضاري.

ويثير هذا الهدف سؤالاً محوريًا حول شروط ضبط التقابل بين الشرق والغرب. ومفتاح الإجابة هنا هو رسم معالم طريق متجاوز للوهم المتمثل في أسطورة فاوست، الذاهبة إلى أنه تخلي عن روحه للشيطان في سبيل الحصول على المعرفة والشباب.

---

(1) المرجع السابق، ص 103 – 107.

وفي هذا السياق يأتي التوصيف المنهجي العميق الذي قدمته الدكتورة منى أبو الفضل لمشروع الفكر الغربي كأحد لبنات مشروع أسلمة المعرفة، والمتمحور حول وجوب مراجعة الجماعة العلمية لمنتجات وعمليات الثقافة المعاصرة بروافدها المتمثلة في الماضي والحاضر واستشراف المستقبل في كافة التخصصات العلمية من منظور حضاري إسلامي مُقابِل لنموذج الحداثة الوضعية العلمانية[1]. ومن أهم الشروط التي يتعين تحقيقها لتأسيس مثل هذه القراءة المنهاجية المنضبطة لتراث التقابل بين الشرق والغرب، **ما يلي:**

(ب/1) استعادة شروط التحاور المتكافئ بين الثقافتين الغربية والإسلامية: مع ميل ميزان القوى لصالح الغرب في ظل الهجمة الاستعمارية التقليدية وما بعدها، تضاءلت فرصة التبادل المتكافئ بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية. وتحولت الثقافة الإسلامية رغم بقائها على قيد الحياة إلى وضعية كمون، اجتهد الغرب في ظلها إلى عولمة ثقافته.

ويُعد الوعي بذلك مفتاحًا للإحساس بضرورة المبادرة من جانب الجماعة العلمية الإسلامية إلى رسم معالم طريق لتفاعل مفتوح وحر بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية. وليست هذه بالمهمة السهلة، إذ إن النموذج الغربي أصبح مصدر إلهام لعناصر في عالمنا الإسلامي، ربما بدرجة تفوق استلهام مفكرين غربيين له. ولأسباب كثيرة، فإن دوائر الوعي الإسلامي أُصيبت بانقسامات خطيرة، تعود إلى أسباب غريزية، أكثر من كونها تعود إلى أسباب دينية أو أكاديمية حقيقية. ومن هنا فإن جهود الإحياء الفكري الثقافي الحقيقي تواجه بوادر وعي إسلامي، يعاني أوجه قصور تحول دون بلورته. ومن أهم أسباب ذلك، أن فريقًا ممن هم في موقع من يتعين عليه بلورة هذا الوعي، هم أنفسهم منعزلون بدرجة كبيرة عن ثقافتهم، ويعيشون في ظل إحساس كاذب بالثقة في وهم أنهم يعيشون عصرهم حالة استبدالهم للنموذج المعرفي الإسلامي بالنموذج المعرفي الغربي.

---

(1) Ibid, PP.17-25.

ويتعرض الوعي الوليد بضرورة البديل المنهجي الإسلامي لعقبات من طرفين: **تقليديين** يريدون نقل الحاضر إلى الماضي، عوضًا عن توظيف خبرة الماضي لخدمة الحاضر والمستقبل، **ودعاة حداثة** يقفزون بجرأة في المجهول بلا ضوابط عبر المكان والزمان، ويحكمون على أنفسهم بالعيش في منطقة عتمة ثقافية تنقطع بهم السبل في رحابها، ولا يجدون إلا السراب، ويعجزون عن تمثل الثقافة التي يريدون الهجرة إليها، ويفقدون أي دليل على عدم اغترابهم وهجرهم لثقافتهم الأصلية.

ويتمثل المخرج المنهجي من هذه الوضعية، في:

(ب/1/1) **تفعيل مفهوم التجارة الرابحة**، ذلك المفهوم القرآني القائم على تبادل يحقق الربح لكل أطرافه، ويستطيع أن يفرز خطابًا جديدًا يخلّص الإنسانية من حالة الحرمان الأخلاقي والجدب الفكري اللذين يهددانها في ظل سيادة المشروع المعرفي العلماني الغربي[1].

(ب/1/2) **كسر احتكار الغرب لقراءة تراثه والتراث الإسلامي**؛ لم يعد بوسع الغرب أن يحتكر مداخل قراءة ثقافته، ولا أن يدّعي حقه في احتكار طريقة قراءة ثقافة الآخر. ولن يكون كسر هذا الاحتكار على حساب الغرب، فيما لو احتفظ بقدرته على التعلم من الإضاءات المعرفية التي يتوصل إليها هو، وتلك التي يتوصل إليها غيره.

وبقدر توافر العزيمة والقدرة لدى الجماعة العلمية المسلمة على إبداع منهاجية خاصة بهم لقراءة التراث الغربي، والفكر الغربي بوجه عام، بقدر تمكّنهم من المساهمة في تخليص العالم من النموذج الغربي الأحادي النظرة والمسار، واستبداله بنموذج قادر على الانتشار، وعلى تأسيس الحضارة المعاصرة على الثقافة وليس على القوة. وعند التسليم بمبدأ التخلص من القراءة الحصرية للأنا والآخر، يمكن إرساء نموذج بديل عنوانه ليس: (إما..أو)، وإنما **(الفضاء الجامع بين النموذجين المعرفيين الغربي والإسلامي وغيرهما)**.

ولم يعد بالإمكان الاستمرار في النظر إلى العلاقة بين المسلمين والغرب من مدخل التحدي والمجابهة. فلقد طرأ تحول في السياق التاريخي والمعطيات الحضارية المعاصرة

(1) Ibid, PP.26-36.

تتطلب إعادة هيكلة جذرية للصورة الإدراكية للمقابلة التاريخية بين الشرق والغـرب، على نحو يخرجها من نطاق الاستقطاب التقليدي الجامد، إلى رحاب العلاقة التكامليـة التـي تمس الحاجـة إليهـا في ضـوء الثـورة في الاتـصالات والمعلومـات والـصناعات العسكرية، التي لا قبل للعالم بتحمل الدمار الذي يمكن أن تسفر عنه مواجهة تستخدم فيها كل إمكانات القوة العسكرية التي أتاحتها.

وفي ذات الوقت، فإن عالم اليوم شهد تحولاً في المدركات والتوقعات الإنسانية عـلى نحو لم يعد من الممكن معه توقع قبول أحد بسعى طرف آخر لفـرض إرادتـه صراحـة عليه. كما أنه لم يعد من المكن الانعزال والانسحاب عن السياق المعاصر، ولا السكوت على مساعي الغرب لفرض ثقافته على العالم. وظهر في الغرب نفسه فريق من المفكرين يحذرونه من عواقب مسعى الهيمنة غير العادل وغير المبرر. إلا أن المسؤولية الأكبر تظل عالقة في عنق الجماعة البحثية المسلمة.

ومرد ذلك أن لدى تلك الجماعة تراثًا ثريًا نقيًّـا يمكنهـا بالتنقيـب في ينابيعـه إنتـاج مفتاح للتجديد الإنساني يُخرج الحضارة المعـاصرة مـن أزمتهـا. ففـي القـرآن الكـريم والسنة النبوية المطهرة موجهات عمرانية تحتـاج إلى اكتـشاف، أو بـالأحرى إلى إعـادة اكتشاف وبلورة، وتوصيل فعـال للعقـل الإنـساني. وفي ضـوء ذلـك، يتحـدد منطـق مشروع الفكر الغربي[1].

ثانيا: رأب الصدع بين الفكر والحركة، وتجاوز مأزق تغييب الرأي الإسلامي المستنير عن الواقع: يتمثل الطريق لتحقيق هذين الهدفين في: تقريب هـذا الواقـع إلى العقل المسلم المستنير، وقراءة الفكر الغـربي التراثـي والمعـاصرعلى الـسواء بمنهاجيـة إسلامية، في:

١- **توضيح الخط المنهجي:** ثمة مقومات ثلاثة لتحقيق وضـوح الخـط المنهجـي في التعامل مع التراث الغربي، والفكر الغربي المعاصر الذي يناط بمدرسة البـديل المعـرفي الإسلامي بلورته وتطويره، انطلاقًـا مـن الإدراك الـواعي لـشروط العمـل الفكـري، ولكون عملية بناء العلم لا تتم في فراغ:

(1) Ibid, PP.78-88.

(1) **اتخاذ موقف والخروج من وهم الحياد في عملية بناء العلوم الاجتماعية من منظور إسلامي**، ومراجعة ظروف تكون الفكر المعاصر وتصحيح قراءته لإعادة بناء خريطته الفكرية، وتحديد علاقتنا بالآخر على نحو يحرك الإمكانات الكامنة، ويميز بين الانغلاق المذموم، وبين التحوط والانفتاح المستنير في عمليتي: إعادة بناء جسور شبكة الاتصال الثقافي الحضاري بين الأمة الإسلامية وغيرها، وإعداد جيل جديد من الباحثين الإسلاميين عميق في قاعدته التربوية والفكرية، صالح لأن يكون أداة للتمكين الحضاري للأمة.

(2) **تعميق المفاهيم المحورية الإطارية:** يتصدر تلك المفاهيم، على صعيد بناء معيار منهجي وأدوات تحليلية للتراث الغربي من مرجعية إسلامية، مفهومي: المنظور الاجتماعي الحضاري، والنسق القياسي، اللذين شقا طريقهما بزخم متزايد في ساحة المعرفة الأكاديمية في مختلف فروع المعرفة الإنسانية. وتعميق الوعي بالقدرة التفسيرية والتحليلية لهذين المفهومين، وتمتين بنيتهما، شرط للتمكن من الحفر المعرفي الرصين والهادف في التراث الغربي، **في ضوء ما يلي:**

(أ) المنظور الاجتماعي الحضاري، كبديل للمداخل الغربية السائدة في الدراسات الاجتماعية: هذا المنظور البديل عالمي بالضرورة، نتيجة طبيعة الإسلام المانعة لحصره في جماعة بعينها، أو في اعتبارات زمنية ومكانية معينة، أو اختزاله في البعد المادي الظاهري. فهذا المنظور يتمتع بقابلية لاستيعاب التنوع، وتجاوز تشخيص المشكلات إلى تقويم الواقع وإصلاحه، وتزويد صانع القرار ببدائل للترشيد السياسي. ومن هذه المفاهيم المحورية أيضًا مفهوما: النسق السياسي، والدولة الشرعية النابعان من المنظور الحضاري الإسلامي والمكملان له.

(ب) النسق القياسي: يمثل هذا المفهوم أداة تحليلية للبيئة الحضارية، تستدعي فكرة النسقية الكامنة في فطرة الإنسان المتطلعة إلى الانتظام والاتساق من جهة، وإلى التناغم مع الأنساق المبثوثة في نظام الكون، التي هي الأساس لتسخير ما في الكون وفق سنن ثابتة لمتطلبات قيام الإنسان بالخلافة، وإن كانت غير ناتجة من رؤيته وإرادته المباشرة. وتوافر فكرة النسق القياسي أداة لقياس أداء الفرد والأمة، وتحديد مدى اقتراب الجماعة

من تحقيق تطلعاتهـا، كما توفر للباحث أداة لترشيد الواقع، بحيث يتجاوز دوره وضعية الناظر المحقق، إلى وضعية الخبير الذي يقدم مفـاتيح الرشـد الحـضاري. وفي الـسياق ذاته، يأتي مفهوم الدولة الشرعية كنموذج لنـسق قيـاسي معـبر عـن الخـبرة الحـضارية للأمة[1].

(3) **ضبط سياق عملية أسلمة المعرفة:** بـما أن البـديل الـذي تحتـاج إليـه الأمـة والبشرية في آن واحد يقتضي الانطلاق من رؤية كلية إسلامية، فإن تلك الرؤية تحتـاج إلى ضبط مفهوم إسلامية المعرفة بحيث يتولد منه نموذج معياري قياسي على مـستوى تعقيدات العالم المعاصر. فإسلامية المعرفة ينبغـي أن تمثـل المرجـع والإطـار المفـاهيمي للتقابل بين الشرق والغرب. وسياق هذه العملية لا يتأثر بمعطيات الحـاضر وحـدها، بل بمعطيات ماض طويل لمضامين نابعة مـن (العرض الاسـتعماري) امتـدت لحظتهـا الراهنة على مدى أكثـر من قرنين، تجسدت في حالة توتر بين الحضارتين، وحالة تغييب لمضمون حديث السفينة، كسمة فارقة للأمة الإسلامية، لا موضع معها لعدم المبـالاة، بما أنها أمة حاملة للأمانة وشاهدة. ويمثل فهم تراث الغرب وأخذه في الاعتبار بشروط مغايرة لتلك التي فرضتها الهيمنة التاريخية للغرب، مفتاحًا منهاجيًّا للتغلب على الحالة التاريخية الطارئة والنفسية الانقسامية الراهنة.

وليس بالإمكان تلمس هذا المخرج من داخل الخطاب المهيمن في الغرب من جهة، وليس من أمل في أن يتفاعل الغرب مع خطاب جديد ما لم يملك ذلك الخطاب قدرة على الإقناع. ومن هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في إسلامية المعرفة لفتح آفاق جديدة أمام المنظور الحضاري الإسلامي.

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص 3 – 5. ولا يتسع المقام هنا لذكر المقارنة التي قدمتها حـول مغـايرة الدولـة الشرعية لكل من الدولة الدينية ودولة القانون والدولة المدنية والدولة العقائدية، انظر: د.منى أبو الفـضل، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي، دراسة غير منشورة تقع في قرابة 45 صفحة، تغطي هوامشها نحو ثلث مساحتها، ويبدو منها أنها كانت لا تزال قيد المراجعة من صاحبتها. انظر تلـك الدراسـة ص 2 – 12. وانظر في تأسيس أركان تلك الدولة وقواعد حركة نظامها ومنظومة القيم الحاكمة لها: ذات المرجع، ص 14 – 26.

2- قراءة الفكر الغربي التراثي والمعاصر بمنهاجية إسلامية: يقع على كاهل الجماعة العلمية المسلمة على ضوء المعطيات سالفة الذكر، واجب المبادرة بقراءة للفكر الغربي بمنظور إسلامي، يؤسس لجعل الغرب أكثر انفتاحًا على المنطق الإسلامي، ويزيح الألغاز والعتمة التي ولدها الفكر الاستشراقي القائم على أسس مغلوطة في ذلك العقل تجاه العالم الإسلامي.

من أبرز أساسيات تحقيق هذا الهدف:

أ- تعيين أساسيات الكلمة السواء: لب هذه المبادرة هو صياغة ضوابط منهجية لكلمة سواء بين المسلمين وغيرهم، جوهرها: بناء القناعة بأولوية قوة العقل على قوة العضلات، واحترام الكلمة أكثر من احترام السيف. ومن شأن ذلك تمهيد الطريق لعلاقة حوارية بين الجانبين. ويقتضي الحوار أن يعي المسلمون تكتيكات الغرب وأساليبه ليتمكنوا من نقل رسالة تلك الكلمة السواء إليه على نحو فعال، على نحو يفتح الباب للإقرار المتبادل بحق كل طرف في الوصول إلى ما لدى الآخر، بما في ذلك قراءة الثقافة الغربية في سياقها التاريخي النسبي، وتخليص العقل الإسلامي من خطاب الهيمنة والاحتكار الذي بدد المطلق، وحول النسبي إلى مطلق.

وبذا فإن إقرار مبدأ القابلية للوصول إلى المنتجات الفكرية الغربية، وقراءتها من منظور إسلامي يمثل شرطًا ووسيلة لإحداث نقلة نوعية في بنية العلاقة بين الشرق والغرب، إلى جانب تأهيل المسلمين لاستئناف دورهم الأخلاقي والحضاري.

ب- الانفتاح المنضبط على الفكر الغربي: أول ما يحتاجه هذا الانفتاح هو: تنشئة جماعة علمية من العيار الثقيل متمرسة في الصناعات الفكرية الثقيلة، قادرة على التحليل والتركيب، في تعاطيها مع المصادر الغربية، بحيث لا تقع في واحد من محظورين: انغلاق النص بكثافته وتعقيده أمامها، والغرق السلبي في النص على نحو يعيد إنتاجه. ويحتاج أفراد تلك الجماعة إلى فطنة يستمدون عبرها القدرة على الموازنة بين متطلبات إقامة مسافة بينهم وبين النص الغربي، ومتطلبات احتضان هذا النص.

ويأتي هنا مفهوم قرآني هو: التراحم والمرحمة، ليقدم الحل. فعبر التراحم يتم الاحتفاظ بمسافة محسوبة، جنبًا إلى جنب مع احتضان موضوعي محسوب، يسمح

بفهم نقدي كاشف لأوجه القوة وأوجه الضعف، بالتضافر مع مبدأ قرآني آخر هو: **العدل**، الذي يحمل معنى مزدوجًا: سلبيًّا (**تحاشي الانحياز المتعمد والإفراط والتفريط**)، وإيجابيًّا (**يعني الميل نحو الوسط بعيدًا عن طرفي المتصل**)، ويتعزز ذلك بمبدأ قرآني ثالث هو: **الاستقامة** التي هي نتاج التراحم والعدل معًا. وهذا المثلث المعرفي القرآني أعمق وأكثر صدقًا من مفهوم الموضوعية العلمانية الذي طرحته المدرسة الغربية.

ومعنى ذلك أن القراءة القرآنية للغرب تقوم على ضوابط تكفل لها الأصالة تتمثل في **التوازن بين**: التراحم والتعارف والعدل والاستقامة، على نحو يحقق التوازن بين الانخراط في النص واتخاذ مسافة منه. ومن شأن التمكين لهذا المثلث المعرفي أن يفسح المجال لوضعية ثقافية أكثر تسامحًا، تفتح السبيل أمام ثقافات كثيرة للتعبير الحر عن نفسها [1].

ثالثًا: تطوير نظرة معمارية لنطاق وأهداف ومجال واستراتيجيات مشروع الفكر الغربي: تقف هذه النظرة على ساقين:

أ- **محاور النظر في التراث الغربي بمنظور حضاري إسلامي:** تطرح منى أبو الفضل هنا عشرة أسئلة مركبة، تمثل خريطة بحثية لا تزال بحاجة إلى تفعيل، **تتمثل فيما يلي:**

أ- ما مصادر التراث الغربي؟ وما خصائص كل مصدر وإسهاماته المعرفية؟.

ب- ما المسار الذي اتخذه هذا التراث في تطوره؟ وهل يمكن تحديد المفاصل الحيوية لهذا التطور في مراحله التكوينية؟ وما العوامل التي أثرت على ذلك المسار؟ وما اتجاهات هذا التأثير؟.

ج- كيف نحدد المعالم الكبري للفكر الغربي، ونماذج تطوره في خريطة بحقب زمنية ولقضايا؟.

د- كيف يمكن سبر غور نموذج بديناميات الثقافة الغربية يبين مواطن الاستمرارية والانقطاع فيها، ويكشف دورات إنتاجها وإعادة إنتاجها وتوليدها وانتشارها وتحولها وحفظها؟.

---

(1) Ibid, PP.89-90.

هـ - ما التجليات المختلفة للتراث الغربي؟ وكيف يمكن تقطيره عبر طبقات تلك الثقافة؟ وكيف يتم طرحه في شتى فروع المعرفة؟.

و - ما مراحل التقابل الثقافي بين الغرب والإسلام؟ وما مستوياته وأشكاله؟.

ز - ما خصائص رد الفعل أو الاستجابة من جانب المسلمين على التقابل مع أفكار الغرب وتراثه؟ وكيف قدم الغرب نفسه للمسلمين وغيرهم؟ وهل يمكن استنباط أنماط لتقابل الغرب مع الآخر، وللصورة الإدراكية الذاتية للغرب في مقابل انعكاسها واستجابة الآخر لها؟.

ح - ما أهم ساحات التقابل الثقافي الأولى بالفحص العلمي، بما أن الروح والتراث الثقافي الغربيين يتخللان الفضاء البيئي النفسي الإسلامي بدرجات متفاوتة؟.

ط - ما أسس الفحص العلمي للمؤثرات الثقافية الغربية على مستوى المؤسسات والفكر التربوي ومحتوى المقررات الدراسية وتصنيف العلوم؟

ي - كيف يمكن استكشاف استراتيجيات ووسائل لتخطيط وتصميم هذا المشروع، يمكن الركون إليها في صياغة أُطر مرجعية لبحث موضوعات محددة؟

2- **صياغة أطر مرجعية استراتيجية:** تنبه الدكتورة منى أبو الفضل الجماعة العلمية الحضارية الإسلامية إلى أن تحديد هذه الأسئلة، لا يغني بأي حال عن صياغة أُطر مرجعية استراتيجية، ترتكز على بحث التقاليد الغربية، في ضوء طبيعة ومسار وأشكال تلاقيها مع تراثنا وتاريخنا كمسلمين، في ضوء أمرين مهمين: أولهما الجذور اليونانية الرومانية الإنجيلية للتقاليد الغربية، وكيفية تمثل كافة النماذج القياسية الغربية الفرعية لها، على نحو أثر بقوة على الثقافة الغربية المعاصرة. والثاني المضامين الكامنة لتراث الأندلس التي يمكن بتسليط الضوء عليها بقراءة إسلامية الوجهة والتوجه، تمهيد الطريق لتحول نوعي في نمط التفاعل الثقافي، وفي فهم النماذج والعواقب المترتبة على ذلك التفاعل بين الغرب والمسلمين في الحاضر والمستقبل.

وخلاصة القول: إن ثمة حاجة إلى إعادة تقويم معاني ومضامين مفاهيم النهضة والإصلاح والتنوير كما أفرزتها الخبرة الأوروبية، بمنظور إسلامي يرمي إلى مسح وتقويم حالة العلم الراهنة، وتحديد الاتجاهات والنماذج والتأثيرات، وتنسيب

الأفكار، وإبداع دراسات نقدية لبحوث المستشرقين، وتأسيس مقـابلات ومقاربـات منهجية منـضبطة مـن المنظـورين الإسـلامي والغـربي للمعرفـة وللأخـلاق والثقافـة والفلسفة والدين والتاريخ والحضارة، وبالأخص مضامين تلك المفـردات في الـسياق المعاصر، وتحديد التحديات والمشكلات الكائنة في حالـة المعرفـة المعـاصرة والقـضايا المركزية الأوْلى بالمعالجة على صعيد كلٍ من العالمين الإسلامي والغربي[1].

خاتمـة: عود إلى الجذر التأسيسي للمنهاجية السياقية التوحيدية:

خير ما يمكن أن نختتم به هذه الدراسة التي طافت على عجـل في بـساتين العطـاء الفكري المنهجي للدكتورة منى أبو الفضل على صعيد مـا يمكـن تـسميته: أساسـيات الرؤية الكليـة للمنهاجية الحـضارية الإسـلامية، هـو العـودة إلى إطلالـة عـلى الجـذر التأسيسي لتلك الرؤية. وذلـك في ضـوء لمحـات مـن نمـوذج تطبيقـي يمثـل بـاكورة عطائها.

وبين أيدينا مخطوطة بقلم تلك **المرأة الأمة**، تقع في زهاء خمسين صفحة، نود أن نختتم هذه الدراسة بإطلالة خاطفة عليها، بوصفها نقطة الانطلاق في إتمام عملية غرس بذرة المنظور الحضاري، والنسق القياسي، التي تسلمتها من أستاذها حامد ربيـع، في سـاحة البحث الأكاديمي، فأخرجت تلك النبتة شطئها بإذن ربها، في حقل النظـم الـسياسية. وما كان مثل ذلك المجال المبتسر بحدود النموذج المعرفي الغربي المعاصر الذي نـشأ في أحضانه، ليستوعبها، بعد أن أخرجت شطئها فتآزر، واستغلظ، واستوى على سـوقه، فاتسعت ساحة عطائه في تعزيز مختلف التخصصات في العلوم الإنسانية، وفي اسـتعادة وحدة المعرفة المتراحمة من جديد، بعد أن عصفت بها نزعة التجزئة التـي هيمنـت عـلى منهجية النموذج المعرفي الغربي السائد.

وتعهدت منى أبو الفضل تلك النبتة، في دراساتها اللاحقة، على نحـو جعـل ظلهـا الوارف يغطي كافة العلوم الاجتماعية والإنسانية، بمنظـور يتجـاوز التأسـيس لعلـوم الأمة الإسلامية، إلى التأسيس لعلوم الإنسانية بأجمعها. وأعادت بذلك الاعتبار لعلـم السياسة الإسلامي، وجعلت منه مجمع البحرين لالتقاء كل العلوم المرتبطـة بالإنـسان

(1) Ibid, PP.91-95.

الرباني، بوضعيته الأصيلة كمخلوق مكلف مكرم، سخر الله له كل ما في السموات والأرض ليقوم بالأمانة، بشرعة ومنهاج مجعولين له، وفق سنن إلهية لا تبديل لها ولا تحويل، بعد أن قزمه المنظور المعرفي الغربي، وحوله إلى إنسان موضع، وإلى موضوع للهندسة الاجتماعية، مؤكدة من جديد أنه لا يصح اختزال الإنسان كذات فردية وجمعية، ولا تجزئته، ولا التسوية في التعامل معه، بينه وبين الأشياء المسخرة أساسًا له.

وتمثَّل غذاء تلك النبتة في أمرين: تفكيك النموذج المعرفي الأفقي المرتكز والمتأرجح، وتبديد الأوهام التي يقوم عليها، وإثبات أن تزيين اللحاق به سبيل للتدسية والبوار، لا للتزكية والعمران، وبيان أنه ليس هو الأصل، بل هو نتاج انحراف طارئ عن الفطرة التي فطر الله الناس عليها، يمثل التحرر من أسره تحديًا، لكنه لا يدخل بأي حال في عداد المستحيلات، وإعادة اكتشاف نموذج ثقافة الميزان التوحيدية.

وتطلب إعداد هذا الغذاء الزكي تنقيبًا في عمق الميزان والموزون، لا موضع فيه للعجلة، ولا للبحوث "الماكدونالدية" و"الكنتاكية"، ولا للعلم الهادم لإنسانية الإنسان. وبروح الاحتساب العلمي الرفيع، كانت الوجبة التي تم البدء بها، ومع طلاب ما قبل الحصول على المؤهل الجامعي الأول، هي: فتح نافذة لهم على: روح الحضارة التي ينتمون إليها، وعلى القرآن بوصفه منبع هذه الروح، وأساس تغذيتها. وبذا تم فتح أفق الطالب على عالم المفاهيم، وعلى أطر الاستقامة في النظر العلمي.

فلننظر في محتوى وجبة الابتداء، التي بارك الله فيها، فأفرخت الكثير من العلم النافع المفيد حتى الآن، ولاتزال مكنونات إمكاناتها المنهاجية الكامنة تبشر بعطاء أجزل وأوفى، فيما لو تحملت الجماعة العلمية أمانتها وقامت بالمراكمة عليها في تأصيل منهاجية الإقلاع الحضاري لأمتنا من جديد.

وتتصدر عملية التأصيل هذه ما تسميه: مقدمات في روح الحضارة. وفيها تفتح ذهن طالب الدرجة الجامعية الأولى على خرائط إمبراطوريات ما قبل الإسلام في الشرق والغرب، وعلى خريطة الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، إلى جانب فرائد من المنتج الثقافي للحضارة الإسلامية يشمل نماذج في الفنون التشكيلية والخط، ووثائق الوقف الخيري.

يلي ذلك المدخل العميق، إيراد للآيات الخمس الأولى من سورة الرحمن كبداية لعنوان فاتح، هو: مدخل في المنهاجية: نقاط أولية. ومن عمق هذا المدخل القرآني تتحدد أهداف خمسة طموحة للمنهج الدراسي المتعلق بالنظم العربية تتمثل في: التعرف على مدلول الدراسة المنهاجية في إطار التمييز والمقابلة بين التناولات الممكنة المختلفة، والتعرف على أصول الدراسة المنهاجية، والربط بين أهداف المنهج العلمي والطرق المؤدية إلى تحقيقها، والربط بين خصائص الحضارة العربية ومقتضيات التأصيل المنهاجي، وتحقيق قدر من الوضوح بخصوص دواعي الموقف، وما تتطلبه من تأصيل منهاجي ومن أدوات للتعامل المنهاجي مع الواقع.

ويتم هنا فتح أفق الدارس على مفاهيم من قبيل: الفراغ المنهاجي في المنطقة العربية، وعواقبه وشروط سده، ووجهة التمايز الحضاري، ودلالاته وتأثيراته، باستخدام منظور تنموي تكاملي، يربط بين: التأصيل الحضاري والمنهاجي من جهة، والمعرفة والحكمة والواقع من جهة أخرى. وتسوق هنا ثلة من المفاهيم المبيّنة لخرائط طريق الوصول إلى هذا الهدف تشمل: المنطق الحضاري، الهوية الحضارية، الكيان الاجتماعي الحضاري، العقلية الحضارية، الشخصية الحضارية، أصول النسق الحضاري، تأصيل مفهوم الأمة، التعريف بالموقع الحضاري[1].

على صعيد تحديد موضع الوحي من البيئة الحضارية العربية، يتم التمييز بين: الثابت التكويني، والمتغير الحيوي التاريخي، والمتغير المتجدد المرتبط بقابلية الكيان الاجتماعي الحضاري لإعادة التشكيل والتطور الذاتي والتكامل. وتقرر الدكتورة منى بلا مواربة أن محور الحضارة العربية هو الوحي. وهي بالتالي حضارة تقوم على التزكية والقيم الغائية، في حين تقوم الحضارة الوضعية الغربية المعاصرة على العقل المادي المجرد والتكاثر والقيم الأداتية. ومن هنا نصير أمام حضارتين متقابلتين: حضارة إسلامية ذات منطلقات تركيبية انفتاحية إشعاعية، ونزوع للتجدد والتكامل والتوازن الخلاق، والامتداد الأفقي والرأسي. أما الحضارة الغربية، فذات منطلقات تقوم على الهيمنة

---

(1) انظر مخطوطة غير منشورة: د.منى أبو الفضل، التأصيل المنهاجي لدراسة النظم العربية، ماهيته ودواعيه.

والصدام والغلو والفعل ورد الفعل. ويمثل الدين الإسلامي معاملاً حضاريًا كليًا كمنهج حياة وحضارة. ويحتل البُعد الإسلامي موقعًا مركزيًا في التنشئة الجماعية والفردية، وفي التنشئة الحضارية للنخبة والقيادة.

ويتمحور مفهوم تأصيل النظام السياسي حول صيغة جامعة بين الحق والقوة كأساس للعدالة والشرعية. وتشمل المؤثرات التي تلعب دورًا في تكييف النظام السياسي، وفي تحديد تماسكه وصلاحيته وقدرته على الإنجاز، مؤثرات خارجية من بيئة النظام والبيئة الإقليمية والدولية، ومؤثرات ذاتية تتعلق بالهوية والرؤية والوعي والإرادة في واقع النظام. وتخلص من ذلك إلى تقرير أن الواقع العربي يعاني أزمة، لتفتح أفق الطالب على تعريف تلك الأزمة ومؤشراتها ومظاهرها ومجالاتها وخصائصها، وضرورة المدخل المنهاجي الحضاري الكلي الذي لا يقف عند ظاهرها وتفريعاتها السطحية، في تحليلها وتحديد المخرج منها.

وتحت عنوان: "مقدمات في أصول الحركة: الدافعية الحضارية"، نطالع توصيفًا للمرحلة الراهنة في العالم العربي على أنها مرحلة انتقالية تحتاج إلى البحث عن عناصر الدافعية الحضارية فيها من منطلق تنموي تكاملي. وفي هذا السياق تتم عملية الربط بين: منافذ الدافعية، ومخارج الأزمة وبين عمليتي التحديث والتطوير السياسي، ونشاهد توصيفًا لسمات المجتمعات العربية المعاصرة كمجتمعات انتقالية، إلى جانب تأصيل لمفهوم الدافعية الحضارية يستدعي في عمقه الظاهرة الصهيونية والقضية الفلسطينية، والمقابلة بين منطق الجدلية المادية والدافعية الحضارية في تحليل التطور والنظرة إلى الحركة التاريخية، ضمن عملية تأسيس منظور حضاري لاجتياز تلك المرحلة الانتقالية. وفي هذا السياق يتم بناء مفهوم الدافعية من مرجعية قرآنية.

وعلى صعيد المقدمات المنهجية لأصول الحركة، يتم طرح تطبيقات أولية تشمل قراءة في معادلات الأزمة اللبنانية من منظور حضاري، في مقابل معادلات قراءتها من منظور تحديثي، إلى جانب تقديم قراءة مقارنة للقضية الفلسطينية.

وتختتم هذه المخطوطة، التي تحتاج إلى دراسة تُبلور منها جدول أعمال بحثي في بناء المنهاجية الإسلامية، بما تسميه مبدعتها: بدائل مستقبلية. ونقرأ هنا معالم النمط

التنموي التكاملي، في مقابل نمط التجزئة، وجدلية النماذج المتقابلة للتطور في استشراف المستقبل العربي، ليختتم هذا الجزء ببيان معالم: **وسيط التجدد والتواصل الحضاري المبني على التوحيد**، والمؤسس، بل المستعيد للوعي بآفاق: الدولة الشرعية، والخروج، بالتالي، من منطق التجزئة، إلى منطق التكامل والفاعلية والشرعية، والتأسيس للمدخل الحضاري لتقويم النظم العربية المعاصرة.

فهل نستطيع بعد هذه السياحة الفكرية في رياض العطاء الفكري المنهاجي لرائدتنا الفكرية رحمها الله، أن نقر بضرورة التشمير عن سواعدنا لننضم إليها في الإيمان بدواعي ومتطلبات الخروج من **داء الاجترار من الغرب ومن الأقدمين، ومن داء الاغترار بالقوالب الفكرية السائدة؟** فلننصت طويلاً إلى مقولتها الحكيمة الخالدة: **إن ثقافة الميزان هي التي ستنتشل البشرية من: فيزياء الأواني المستطرقة، التي تجعلنا كلما أردنا التحرر من شيء، انجرفنا في تيار مقابل، على منوال ثقافة التأرجح/ التمادي؟**[1].

والحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات،،

٭٭ ◊ ٭٭

(1) انظر الفصل الرابع من: د.السيد عمر، حول تقويم منهاجية إسلامية المعرفة في ربع قرن، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دراسة قيد النشر.

قائمة مصادر الدراسة

1- د.منى أبو الفضل، إطلالة منهاجية على مصادر التراث السياسي، مقدمة: د.نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.

2- ---------------، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

3- ---------------، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة: عارف عطاري، مجلة إسلامية المعرفة، سبتمبر 1996.

4- ---------------، شهادة عصر: نص... وقراءة في نص، العبرة في العبارة، دعوة إلى حوار مفتوح، كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية،2000.

5- ---------------، ندوة بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟، المرأة والحضارة، مارس 2000.

6---------------، الأمة القطب: في السيرة والمفهوم، مجلة الرشاد، العدد الثاني عشر/ السنة السادسة، جمادى الأولى 1422هـ/ أغسطس 2001م.

7---------------، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، ضمن: د.نادية مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجًا 29/ 7 – 2/ 8 / 2000، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الحضارة للدراسات الإسلامية، 2002.

8-------------، فقه الواقع والمنظور الحضاري، حول مشروع دراسة فقه الواقع، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورقة غير منشورة.

9-------------، المرأة من منظور حضاري، مدخل لتصحيح المسار وتقديم النموذج العالمي، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ورقة غير منشورة.

10--------------، نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة، المرأة والحضارة، نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، العدد الثاني.

11-هبة رؤوف، التحيز في دراسات المرأة: ورقة مستخلصة من كتابات: د.منى أبو الفضل، ضمن: د.عبد الوهاب المسيري (محرر)، إشكالية التحيز، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ج 2.

12- د.منى أبو الفضل، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي، دراسة غير منشورة.

13- --------------، التأصيل المنهاجي لدراسة النظم العربية، ماهيته ودواعيه، مخطوطة غير منشورة.

14- Mona Abul - Fadl، **Community، Justice and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness**، the American Journal of Islamic Social Sciences، Vol. 4 No 1، 1987.

15- -------------، **Islam and the Middle East، the Aesthetics of a Political Inquiry**، Herndon: the International Institute of Islamic Thought، 1990.

16- -------------، **Where East Meets the West on the Agenda of the Islamic Revival**، Herndon: the International Institute of Islamic Thought، N.D.

؏؏ ◊ ؏؏



د.منى أبو الفضل
الباحث السياسي في محراب القرآن الكريم شرعة ومنهاجًا

أ.مدحت ماهر الليثي (*)

تقديم:

يبدو كأن كل امرئ له من اسمه نصيب؛ فلا شك أن لأستاذتنا د.منى أبو الفضل فضلاً على كل من عرفها، أو التقاها، أو استمع إليها أو قرأ لها. نعم، لم تحظ د.منى بانتشار وشهرة كافية بين دارسي العلوم الاجتماعية والإنسانية في أمتنا العربية والإسلامية، ولم تصدر لها كتابات كثيرة تُلحظ بالعيان ويشار إليها بالبنان، لكنها مع ذلك فُضّلت على كثير من المشهورين والمكثرين تفضيلاً، والأيام كفيلة بإبراز فضلها وأفضالها النفيسة. يكفي المرء أن يترك لأخلافه جوهرة واحدة يغنيهم الله بها من فضله، أو درة نادرة لم يجعل الله لهم سبيلاً إليها إلا عن طريقه: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النمل:16] .

والفضل ليس هو الكثرة أو ما يجمع الجامعون: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس:58] . بل الفضل هو الإحسان والتحسين والحسنى وزيادة، وهو الفضيلة: أي مزية كل شيء أو وظيفته التي قصدت منه، يقال: فضيلة السيف إحكام القطع، ومزية العقل إحكام الفكر(1) .

ومن هنا كانت د.منى فضلاً أوتيناه، كما أوتيت هي فضلاً، وأوتيت من الله حكمة وخيرًا كثيرًا. ومن ثم فلن تنسى وما ينبغي أن تُنسى والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة:237]ليس هذا برثاء لمنتقل ولا بكاء على طلل، إنما هو حق وجب أداؤه ودين لزم الوفاء به؛ عملاً بإشارة التنزيل العزيز إذ جاء فيه: ﴿ لِيُوَفِّيَهُمْ

(*) باحث في العلوم السياسية، المدير التنفيذي لمركز الحضارة للدراسات السياسية.

(1) إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ج3، باب (فضل).

أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّهُۥ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر:30] . وهيهات لمثلي أن يوفي أستاذته أجرها، أو يرد لها نزرًا يسيرًا من حقها، لكن في البحث والعمل الدليل على هذا الذي قيل.

في الأسطر التالية محاولة لعرض جهد متميز في التقرب والاقتراب والنهل من رحيق القرآن الكريم، جهدٍ -في الغالب- غير مسبوق [1] ، وللأسى فهو حتى الآن غير ملحوق بمراكمة ولا مقدّر من أهله والجديرين به التقدير المكافئ [2].

تطوف هذه الندوة في جنبات عالم رائق وراقٍ؛ هو عالم منى أبو الفضل، ويسعى كل مشارك فيها إلى إضاءة جانب من جوانب هذا العالم، وإطْلاع الناس عليه. وقد شُرّفت بأن أكلف بالزيارة ثم بالحديث عن جزء من هذا "العالم الفضْلي"؛ جزء هو بوصف "الكل" أحق، ولو قلنا إنه من أفضل بقاع هذا "العالم" لما كان في ذلك إسراف ولا تجاوز؛ إنه منهجية العامل مع أصل أصولنا، أو كما وصفته د.منى: "منبع ورأس القواعد والأسس جميعًا" [3] ؛ "مصدر هذه الخبرة (خبرتنا الحضارية) الذي يرجع إليه وجودنا كأمة حضارية أصلاً ومرجعًا": القرآن الكريم. فلقد جالت أستاذتنا في الكثير من أقطار العلم والمعرفة، ونفذت إلى بطون الفلسفات والأنساق المعرفية، ومناهج التفكير والبحث، ومواريث الحضارات والتواريخ، وقضايا الإنسان والأمم والعالم المعاصر، ولاسيما أمة العرب والمسلمين التي أحسنت وصفها بالأمة القطب،... جالت في آفاق كل ذلك وغاصت في أعماقه، واستخلصت منها خلاصات النحل المرتشف من رحيق كل الثمرات، سالكة سبل ربها ذُلُلا. لكنها تبدو وقد تفوقت على مقاماتها كافة

---

(1) وإن كانت د. منى نفسها تقرر بتواضع جم بأنها مسبوقة في هذا: بعضه أو جملته (نحو منهاجية: ص). لكن هذه الورقة في محاولتها تسكين جهد الدكتورة ضمن خريطة المتعاملين المحدثين مع القرآن الكريم تكشف ريادتها وسبقها في مضمار مدخل "الباحث المتخصص المفتقر".

(2) ما سبق أبو بكر الأمة بكثرة صلاة ولا زكاة ولكن بشيء وقرفي صدره، وما عمرّ عمر بن عبد العزيز طويلاً لكنه ترك النموذج وضرب المثل، وما اشتهرت نفيسة العلم بكثرة رواية ولا بجمع ولا تأليف، لكنها أرسلت عبر تراثنا روحًا لطيفة يستشعرها كل من يردد اسمها، وما عرف لسيف الدين قطز سوى معركة واحدة، لكنها كانت فاصلة وحافظة للمؤمنين والعالمين، وأعظم المقامات لا تنال بكثرة الكلام والضجيج، بل ربما نالها إنسان بكلمة واحدة في مقام رفيع، ومن ذلك ما أخرجته لنا أستاذتنا د. منى أبو الفضل.

(3) نحو منهاجية، 33.

حين قامت قانتة خاشعة في محراب القرآن الكريم[1] ؛ متأملة متسائلة، متدبّرة متفكرة مستشعرة، أو على حد تعبيرها "مفتقرة"؛ أي مستضيئة، مستهدية، مستبينة، مستمدة: طالبة للحق والهدى والنور[2].

كانت للدكتورة منى أبو الفضل خبرة مهمة مع كتاب الله تعالى في حياتها الشخصية والخاصة، وهي جديرة بالمطالعة والاعتبار[3] ، لكنها ليست موضع درسنا هذا، الذي يُعني بالعطاء العلمي والفكري لأستاذتنا.

فسؤال هذا المقام هو عن قصة تعامل الدكتورة منى أبو الفضل -الباحث المتخصص في العلوم السياسية (أو **مجتهد التخصص** كما وصفته أحيانًا) [4]- مع القرآن الكريم باعتباره مصدرًا لمنهجية علمية؟ وقصة دخولها عليه من زاوية افتقار الباحث المتخصص للهدي القرآني في ترشيد مجال تخصصه [5] ؟

هذا ما تدور حوله هذه الورقة، وذلك من خلال قراءة تحليلية في كتاب **"نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: المقدمات والمقومات"**؛ باعتباره **"الكلمة الأم الجامعة"** لأكثر أفكار الدكتورة منى في هذه المسألة، موصولاً بها إشارات في عدد من نصوص أُخر. هذا، وتحاول الورقة تسكين قضية التعامل مع القرآن الكريم في فكر د.منى في سياقات **ثلاثة رئيسة**؛ (1)سياق مناهج التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي وبخاصة الأصلان: الكتاب والسنة، و(2)سياق التنظير المنهجي المعاصر في العلوم الاجتماعية والإنسانية (**والسياسية منها خاصة**) من منظور حضاري كانت د.منى من أبرز مؤسسيه ومبدعيه، و(3)سياق الأزمة الفكرية والحضارية التي تعيشها الأمة بين محاولات إعادة استكشاف الذات ومكناتها والوعي ثم الالتزام بها، ورياح التغريب والاستلاب التي لا تزال تعصف بالعقل المسلم والحياة والنظم والأوضاع من حوله.

---

(1) استعملت د.منى هذا التعبير (والذي اقتبسناه لعنوان الدراسة واستشعرناه في حديثها مع القرآن وبين يديه)، استعملته في ورقتها التي عنونت لها برؤية النور -أم: قبس وضاء- في سانحة الالتحام بالحياة.

(2) راجع نحو منهاجية، ص 16.

(3) أشارت إلى طرف منها في مطلع ورقة "رؤية النور".

(4) نحو منهاجية، ص 28.

(5) نحو منهاجية، ص 16.

ثم تتجه الدراسة إلى ترتيب أفكار الموضوع بين قطبين كبيرين: منهجية الباحث الاجتماعي والسياسي للتعامل مع القرآن الكريم، والمنهجية المستفادة من القرآن الكريم للدراسة والبحث في العلوم السياسية.

وتجدر الإشارة إلى أنه كان مفترضًا أن نستعرض منهجية الدكتورة منى ورؤيتها للتعامل مع **"الأصول الإسلامية"**؛ أي الكتاب الكريم والسنة المكرمة، لكن المطالعة أبرزت تركيز الدكتورة جهدًا مكثفا على التعامل مع القرآن في مقابل إشارات قليلة- وإن كانت مهمة بحق- في تناول المعين النبوي على نحو ما يأتي بيانه. ومن ثم تجتهد الورقة في أن تمسك بأطراف الموضوع على **هذا النحو من خلال التركيز على العناصر التالية:**

1- **سياق (1):** تطورات مهمة في التعامل مع القرآن عبر القرن العشرين. **(من تفسير محمد عبده إلى استلهام منى أبو الفضل).**

2- **سياق (2، 3):** أزمة المنهج في العلوم الاجتماعية والافتقار إلى المصدر: التنظير المنهاجي **(من الوعي المنهجي / المعرفي إلى نقد الموجود والبحث عن مفقود).**

3- مقومات التعامل المنهجي والبحثي مع القرآن الكريم: المحددات والخصائص.

4- **معالم منهجية تنظير مستفادة من خصائص الخطاب القرآني:**

أ) نحو إطار مرجعي للتعامل مع المصدر القرآني.

ب) نماذج من المفاهيم القرآنية ذات المغزى السياسي.

ج) دليل إرشادي للبحث، وخطة استراتيجيه للتنظير.

5- خلاصة.

وفي الواقع، فلا تعدو هذه الورقة أن تقوم مقام الحاشية والتعليق على دراسة فريدة من نوعها كتبتها أستاذتنا في محراب القرآن المجيد وتقدمت بها إلى المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي (المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية) الذي عقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الخرطوم بالتعاون مع شعبة علم النفس بكلية الآداب بجامعة الخرطوم في الفترة من 15 إلى 20 يناير 1987م. وهذه الدراسة جاءت تحت عنوان

"نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات". ومع هذا فالباحث يتصور أن هذه الحاشية مهمة لإبراز جهد فريد ومجيد أحسن إجادة ومفيد أشد الإفادة، من الواجب البناء عليه؛ تحقيقا للمعاني والمقاصد القرآنية في علومنا وبالأخص علوم الاجتماع والإنسان. ولكن وبكل تأكيد فإن هذه الحاشية لا تغني بحال عن المتن الفضْلي الفاضل الذي أوصي زملائي وسائر المعنيين ببناء وعيهم المنهجي وتأسيس تكوينهم العلمي، بالاطلاع المتأني عليه وحسن الاستفادة منه. والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

أولاً- سياق (1)، تطورات مهمة في التعامل مع القرآن عبر القرن العشرين :

كتبت د.منى دراستها ماتعة الفائدة مكثفة الفكر المشار إليها **"نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: المقدمات والمقومات"** في منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، يحوط بها سياق معقد ومركب من الفكر المتعلق بالتعامل مع كتاب الله، والفكر المتعلق بالعلوم الاجتماعية والإنسانية التي تشتغل بها، والفكر المتعلق بأمة الإسلام: كبوتها وسبل نهوضها منها.

وفيما يتعلق بالقرآن الكريم، يمكن اعتبار الربع الأول من ذلك القرن مرحلة الدعوة -على استحياء- للتجديد في "التفسير" و"الاستفادة" من القرآن الكريم لمواجهة الأفكار والأوضاع المستجدة إبان الاحتلال الأوروبي للربوع العربية والإسلامية. فقد برزت فيه جهود "المنار" المترددة بين توفيقية محمد عبده وسلفية محمد رشيد رضا، وتزامنت معها -وحفّت بها- مسيرة تمديد للمنهج المعهود في التفسير بعد الذي قدمه أمثال الآلوسي والقاسمي، والشنقيطي. وفيما يتبدى أن أكثرية تأثرت بتوفيقية الشيخ محمد عبده في التقارب أو التفاهم مع الرؤية الغربية للتجديد، يمكن عدّ نموذج الشنقيطي مناظرًا مقابلاً لمحمد عبده بالنسبة لعلاقة التفسير بالفكر الحديث. فقد اتفقا في سمة الواقعية: أي سحب التفسير إلى مناقشة الواقع، لكن بينما كان محمد عبده يبني جسور تواصل مع الغرب ويمد أيادي التجديد الاجتماعي الهادئ في الشرق، كان الشنقيطي في "أضواء البيان" مفاصلاً للغرب، مثوّرًا للشرق.

خلال هذه الحقبة -وخلال الربع الثاني من القرن العشرين (**الذي شابته صُعُدًا بوادر العلمنة والتغريب**)- نجمت رءوس تدعو إلى إخضاع دراسة القرآن الكريم للمناهج اللغوية والاجتماعية المستفادة من الغرب (العلم الحديث). فبادر طه حسين ببادرته الشهيرة (في الشعر الجاهلي)عام 1926؛ ليعقبه حامل رايةٍ أكثر صمودًا وامتدادًا هو الشيخ أمين الخولي، الذي تدحرجت دعوته للتعامل مع القرآن بمنهجيات الأدب الحديث وعلوم الاجتماع والنفس واللغويات الحديثة، حتى بلغت مداها في أطروحة تلميذه محمد أحمد خلف الله (**الفن القصصي في القرآن الكريم**) 1947، والتي أحدثت دويًّا كدوي كتاب "الشعر الجاهلي"، وتبدى عقبها أننا بصدد مرحلة جديدة من إنفاذ هذه الدعوات، والاستجابة المتزايدة لها، خاصة في أقسام الأدب والفلسفة والاجتماع [1].

وسبحان الله! فقد شهدت نفس الفترة مبادرات على الجانب الآخر، ومن نوع مختلف: فبينما يتصدر مصطفى صادق الرافعي (رحمه الله تعالى) للصد والدفاع ضد هذا الخط (**تحت راية القرآن**)، و(**إعجاز القرآن**) نلاحظ إشارات لمحمد إقبال إلى مدخل فلسفي مرهف للتعامل مع القرآن الكريم ضمن (**تجديد التفكير الديني في الإسلام**) [2]، وتتجلى إيناعات الدكتور محمد عبد الله دراز (**دستور الأخلاق في القرآن**) و(**مدخل إلى دراسة القرآن الكريم**) وهما الأطروحتان اللتان ناقشهما في السربون في نفس سنة صدور دراسة خلف الله 1947، وتجلت إبداعات الأستاذ سيد قطب (**في التصوير الفني في القرآن**)، و(**مشاهد القيامة في القرآن**) ثم (**الظلال**)، ومالك بن نبي (**الظاهرة القرآنية**)، ومحمد عزة دروزة (**الدستور القرآني**) [3]، مع استمرار إنتاج التفسير

---

(1) راجع مقدمة الشيخ أمين الخولي للطبعة الثانية من كتاب خلف الله.

(2) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود ( ).

(3) يجب ملاحظة الأخذ والعطاء المتبادل بين كل من إقبال وقطب ومالك ومحمود شاكر، والتقارب بين قطب ودراز على غير موعد. وكذلك يجب ملاحظة استيعاب أستاذتنا د.منى لهذا الخيط وللخيط المضاد الموازي، واختيارها الصريح أن ترتبط بخط التجديد التأصيلي لاسيما مع د.دراز والشيخ الطاهر بن عاشور فضلا عن شذرات ذهبية من الإمام الشاطبي. راجع: نحو منهاجية، ... (ولنا هنا أن نشير إلى أنَّه بقدر استيعاب المبادرات التي يقوم بها الأئمَّة والمجتهدون في مجال التفسير لمعاني القرآن الكريم لهذه النظرة الكليَّة، وبقدر تمكُّنهم من جوهر «الوحدة» التي ينطوي عليها «النظم القرآنيّ»، في معناه ومقصده وليس فقط في=

بالطريقة المعهودة (كتفسير المراغي نموذجًا) وبعض التجديديد (كالتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور).

وعبر الربع الثالث من القرن، استمر المساران متوازيين بلا ضجيج ولا صراع واضح؛ حيث غطى الصراع الأيديولوجي الكبير بين صحوة الإسلامية ومناوئيها على الصراعات البينية بين الرؤى التي تحمل عناوين إسلامية. ذلك إلى أن كانت السبعينيات ونهاياتها التي برزت فيها نتائج ما خمّره الأستاذ أمين الخولي، وما أفرزته حالة العودة من الماركسية والقومية والتغرّب إلى الإسلامية. فظهرت "العالمية الإسلامية الثانية" لأبي القاسم حاج حمد [1] ، وكتابات نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد شحرور، ومحمد أركون، وخليل أحمد خليل، ومحمد عيتاني [2]، بالتوازي

= شكله وبنيانه فقط، بقدر مَا تأتي هذه التفسيرات وافية نافذة شاملة تحمل فيها دلالات توجيهيّة عمليّة بالنسبة للجمهور الذي تخاطبه.. ونجد نماذج للتفاسير الحديثة التي تستوي على قاعدة النظرة القرآنيّة الشاملة.. لتنطلق منها عند أحد المستويات في تناول الآيات والجزئيّات، وعند مستوى آخر لتتّخذ منها منفذًا في تنزيل الدلالات المستفادة من الذكر الحكيم على قضايا العصر، في مثل أعمال الشهيد سيد قطب مثلا. ولا يخفي كذلك من أنّ قوة ونفاذ أسلوب الشيخ متولي الشعراوي في التفسير القرآنيّ إنّما مرجعها هذه النظرة القرآنيّة الشاملة إلى مواضع التناول الخاصّة، حتى وهو يقدّم النموذج الحيّ المعاصر على نهج «تفسير القرآن بالقرآن» في جدليّة يتفاوت فيها الاستقراء للجزئيّات لبناء النسيج الكلي والاستنباط للكليات لتنزيلها على واقع الجزئيّات. أمّا عن نماذج الدراسات في مجال الاجتماعيّات التي تحمل آثار الاجتهاد في فروع التخصّص من منطلق استيفاءٍ لأبعاد النظرة القرآنيّة الكليّة، فربما وجدنا نموذجًا لذلك في أعمال الشيخ الطاهر بن عاشور. ولا شك أنّ دراسة د.محمد عبد الله دراز في مجال الأخلاقيات(3)، لتقدم خير نموذج لاحتواء المسلك المتكافئ وطبيعة البحث في التخصّص،)، ص ص 26-28.

(1) كان للدكتورة منى موقف خاص من هذا الكاتب وكتابه هذا، تقول فيه: (ويجدر بنا أن نشير كذلك في صدد الجهود المستجدة الرائدة في هذا المجال والتي تسعى إلى تخريج رؤية مستقلة وبديلة لواقع التطور الحضاريّ المعاصر، من استقراء جديد لمنهج الوحي القرآنيّ، تلك المحاولة التي أقدم عليها الراحل أبو القاسم حاج حمد- والذي أخِذَ- بناء تأمل لآيات الكتاب الكريم في سياقها الكلي لمعرفة موضع الغيب في الفعل الإنسانيّ- على مستوى التجارب الحضاريّة المختلفة ليخرج منها بدلالات ترتبط بما يحمله الواقع الحضاريّ المعاصر من قابليّات وإمكانات في تطوُّره. وقد يختلف الناظر في هذا العمل، مع صاحبه في بعض منطلقاته، وقد يتحفظ على بعض نتائجه، فضلًا عما قد يستوقفه في مواضع متفرقة من أسلوب التناول.. غير أنّه- لا يسعه إلا أن يجد في هذه المحاولة آفاقًا جديدة جديرة بالنظر والاعتبار.). نحو منهاجية...، ص 28.

(2) وتسمي د. منى هذا الفصيل الأخير بدعاة التفسير المادي للتاريخ، وترى أن دراساتهم (تخرج في الواقع قلبًا وقالبًا نهجًا ورضًا -عن إطار «التنظير الإسلاميّ» بالمعنى الذي نستعمله هنا، ومن هؤلاء خليل أحمد خليل ومحمد أركون ومحمد عيتاني ونصر أبو زيد ومحمد شحرور، وأمثالهم.)، ص ص 22.

مع صحوة أزهرية، وبروز حركات إسلامية نشطة، وتفسيرات ميسّرة، على رأسها ما قدمته خواطر الشيخ محمد متولي الشعراوي المتلفزة.

حاصل هذه المسيرة أن الشيخ محمد عبده كان قد شرع في تجديد **"درس التفسير"**، لكن ما أعقبه نقل قضية التعامل مع كتاب الله تعالى من "التفسير" أي الترجمة عن معاني آيات القرآن الكريم، إلى مفهوم ومقصد آخر بأسماء متنوعة ومتتالية: **"الدرْس"** ثم **"القراءة"** ثم **"التحليل"**. فدعا الشيخ أمين الخولي إلى **"الدرس الأدبي"** للقرآن، ثم كان **"الدرس الفني"**، ثم **"القراءة المعاصرة"**، ثم **"القراءة التحليلية"** بأطيافها... وهكذا. ولا شك أن ذلك لم يقتصر على فضاء الكتاب الكريم الداخلي بل امتد إلى بقية متعلقاته من السُّنة النبوية والتراث العلمي الشرعي (**وبالأخص الفقهي منه واللغوي**)، والتاريخ العملي، وصولاً إلى الواقع العربي والإسلامي في لحظته الراهنة [(1)].

أما في تيار التجديد الملتزم فقد جرت على التعامل مع القرآن تجديدات تتردد بين الشكل والمضمون، على نحو ما برز لدى الطاهر ابن عاشور وسيد قطب... لكن منهج التفسير لم يتبدّل عند هؤلاء؛ فلا زالت العربية والمأثورات والعقيدة بصورتها الموروثة هي ركائز منهج التفسير.

إنما يتمثل التطور الملحوظ في أمرين:

(1) **طلب الرؤية الكلية والوقوف عند كليات الخطاب القرآني:** الفنية (الأدبية) والمعنوية.

(2) **الوصل بين التفسير والواقع:** أفكاره وأشيائه وأوضاعه.

لقد كان الخيط الوحيد الجامع لهذين المسارين في التفسير المتجدد وخط التأويل والقراءات المعاصرة، هو: عمومية التوجه؛ أي العناية بتجديد كلي سواء في التعامل مع

---

(1) عُني هذا الخط بالتأويل والقراءة والتحليل على مستوى عقدي ومنهجي مختلف. فالعقيدة تبدأ من تصور الكون والعالم من منظور المعارف الطبيعية الحديثة، والمنهج هو الطريقة البحثية والدراسية التي أفرزتها لأكاديميات الحديثة (في الغرب تحديدًا). فبرزت مداخل تصورية (عقدية) مثل: التطور الكوني، والتغير الطبيعي، والجدل بين الغيب والطبيعة والإنسان، والتاريخانية، وجدل الأضداد، وجدل الأزواج، وجدل المطلق والنسبي، والمعاصرة... ومقتربات منهجية من مثل: المقترب الاجتماعي -النفسي، ومقترب الفن القصصي، ومقترب تحليل الخطاب، وتحليل النص، واللغوي -المعرفي، ونظرية الحدود، ونظرية السياق الحابس،...

القرآن الكريم أو في التعامل به مع العصر والواقع المعيش: الفكري والعلمـي. وقلـما بني التجديد على تخصص معرفي أو عملي معين اللهم ما تشير إليه د.منى أبو الفضل من دراسة د.دراز في "الأخلاق"، لكن الباحث يلاحظ أن معالجة الأخلاق تمت باعتبارها مجالاً فكريًا وفلسفيًا واسعًا أكثر منها تخصصًا له مناهجه المدرسية. وهنـا يبـدو تميـز مدخل د.منى أبو الفضل: **مدخل الباحث المتخصص -أو مجتهد التخصص- المفتقر إلى معونة القرآن في تنوير مجال تخصصه- العلوم السياسية.**

فأيًا ما كانت تطورات هذه الحالة وما أثمرته من رؤى بين يدي التفسير والتأويـل والقراءة الكلية أو التجزيئية للقرآن الكريم، فإن المفيد بيانه وتأكيده في هـذا المقـام، أن د.منى لإن كانت استفادت من بعض هذه الثمار؛ إلا أنها دخلت إلى حـضرة الأصـول المرجعية الإسلامية وبالأخص القرآن العظيم من مدخل مختلف تمامًا عن كل ما سبق، وهو ما يمكن تسميته بـ"**المدخل المجالي المنهجي**": مدخل الباحث المتخصص في علم من علوم الأمة والعمران (علم السياسة)، بغية التنظير والاستخلاص للمنهجية التـي ينبغي أن يهتدي بها هذا الباحث. وبين يدي هذا الهـدف الواضـح قـدمت بمقـدمات موجزة العبارة مفعمة **الدلالة لمفهومها عن:**

(1)طبيعة المنهج بعامة.

(2)وعن الوحي، والقرآن منه بخاصة، والخطاب القرآني وخصائـصه مـن وجهـة نظر باحث العلوم السياسية.

(3) وعن الوسيط المنهجي بين باحث العلوم العمرانية والقرآن الكريم.

(4) وعن المنهجية المعرفية المستفادة من أعمال هـذا الوسـيط في القـرآن والمـشتملة على: إطار مرجعي ومفاهيم أساسية.

(5) وقدمت نماذج أولية لتطبيق ذلك وتحقيقه. وسوف نتتبـع ذلـك الجهـد وهـذه العناصر الخمسة في طيات البحث.

والخلاصة إنه -بالإضافة إلى تجربتهـا الذاتيـة مـع القـرآن الكـريم- فـإن توجههـا العلمي إليه قد احتف ببيئة تفيض استقطابًا وتمور بالآراء المتنافسة والـرؤى الإبداعيـة والمقولات الابتداعية، في أمواج مضطربة تبحث عن شاطئ أو مستقر. وفي هذا الخضم

تحرك فكر د.منى أبو الفضل وتلمست طريقها إلى القرآن، وخط قلمها ما عبّر عن اختيار واعٍ منهجي رصين في هذا الصدد، فاتصلت بأصحاب الرؤية الكلية من أمثال قطب ودراز وابن عاشور والشعراوي، ورفضت الرؤى التفتيتية والمحملة أيديولوجيا، وتحفظت على بعض ثالث وإن رأت فيه إلماعات يمكن الاستفادة منها.

ثانيًا- سياق (2، 3): أزمة المنهج في العلوم الاجتماعية والافتقار إلى المصدر المرجعي: من الوعي إلى التنظير المنهاجي:

عبر القرن المنصرم أيضًا، تنبه ثلة من نابهي هذه الأمة إلى عوامل أساسية لعثرتها الراهنة؛ فمنهم من وضع يده على الداء السياسي المتمثل في حاكمية الهوى وتوسيد الأمر لغير أهله واجتماع الاستبداد والفساد والطغيان في السُّدة. ومنهم من أمسك بطرف خيط الكساد والتخلف الاقتصادي وتدهور مسالك استخدام خيرات الأمة ومواردها. ومنهم من سلط الضوء على التحلل الاجتماعي والانحلال القيمي واختلال الموازين التربوية والخلقية، ومنهم من ركز على داء المادية والخواء الروحي وإهدار النفسية العامة للمسلمين بين الاستسلام لواقع التخلف والتشرذم والهزيمة، وبين الركض وراء مغريات الحياة المعاصرة وخوادعها. ولكن ثمة فريقًا جذب انتباهه التراجعُ الفكري، وما أصاب عقلية مسلمي اليوم من تشوهات وقروح وما غزاها من جراثيم باتت تتحكم في تصورات المسلم ورؤاه، وقيمه وموازينه، ومنهجية تفكيره وأنماط سلوكه، وتصوغ ثقافته وتشكل حضارته على منوال الآخرين بل الأعداء المعادين.

شرعت كل طائفة تواجه الأزمة من ثغرها وموضعها: تشخص الداء، ثم تعمق التشخيص بالدرس والتحليل والحوار والتناظر، ثم تجتهد في محاولة تفسير الداء وردّه إلى أسبابه، وتستكشف قوانين عمله وسنن التعامل معه، في سبيل تقديم أطروحات لمخرج الأمة أو مخارجها من الأزمة.

وعلى صعيد الثغرة الفكرية والوجدانية، انقسمت الجبهة إلى خطي مواجهة: خط **"الثقافة العامة"** التي تسربت إلى عامة المسلمين في غفوة من ثقافتهم الأم وفكريتهم الأصيلة، وقد مثل هذا الخط المجهود الرئيس للمواجهة. وخط **"الثقافة الخاصة"**

المتمثلة في التعليم وعلوم المدارس والجامعات. ورغم أن بداية الوعي بالمشكلة كانت على الخط الأخير، حين أعرب عنها شيخ الأزهر الشيخ حسن العطار (...) وصاغها تلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801- 1873) بعد زيارته لفرنسا بقوله:

أيوجد مثـل باريـس ديـار شموس العلم فيها لا تغيب
وليل الكفر ليس له صباح؟ أما هـذا وحقـكم عجيب!

مع ذلك، فإن هجمة ظهور الصحافة والطباعـة وانتـشارهما رفعـت إلى الـصدارة مشهد المستوى الأول: **اغتراب الثقافة العامة والخطاب العـام وأوضـاع المجـال العـام والسياسي**، بينما قبع في الخلفية المشهد الآخـر: **التغريـب والاسـتلاب الأعمـق ضـمن المدارس والأكاديميات الحديثة**، التي هي من يمد الفضاء العام بنخبه وقادته كل يوم، في دورة شبه مغلقة.

وبناء عليه، فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين صعودًا في عودة الانتباه إلى جذر العلة المغروس في فلسفة العلوم الاجتماعية والإنـسانية ومنهجيتهـا العامـة التـي تتخرج عليها الأجيال المؤثرة: المتعلمة والمثقفة، الأمر الذي انتقل من رؤى نقدية كليـة من خارج هذه الحقول، وعلى أيدٍ غير متخصصة في الربع الثالث مـن القـرن، إلى تـبنٍّ أعمق من قبل رواد متخصصين مقيمين في ثكنات هذه العلـوم، ممتـزجين بهـا، دفعـوا قوات وعيهم وسرايا تساؤلاتهم ونيران رؤاهم الناقدة وبصائرهم النافذة؛ ليتمكنوا - بعد جيلين تقريبًا وفي معظم حقول هذه العلـوم- مـن تأسـيس حالـة أو تيـار يـسعى لاستعادة هذا الثغر المحتل من علوم الأمة وعمراها (كما كانت تسميها د.منى)؛ بفـرز مواقع الاحتلال، وشغلها بالإبدال أو الإكمال.

تقدم جيل رائد من الدارسـين لعلـوم الـسياسة والاقتـصاد، والقـانون، والتربيـة، والاجتماع، والنفس، والفلسفة، والتاريخ، والجغرافيا، والفنون والآداب ينبهون إلى أن هذه العلوم والفنون الحديثة ما صنعت بهذه البلاد، وليست بالـضرورة صـالحة لكـل العباد، وأنها تحمل من ثقافة منشئيها، وتوثر في عقلية حامليهـا ونفـسياتهم وهويـاتهم ومرجعياتهم وأنماط تفكيرهم وسلوكهم، وأن أول الواجب الوعيَ بذلك، ثم الـسعي للتدارك، والاستعداد للمضي في طريق وعر المسالك؛ بغية اتخاذ موقف واعٍ وبصير من

أسس هذه العلوم ومنظوراتها الحاكمة، ليحيا من حيّ عن بينه، ويهلك من هلك عن بينة.

في العلوم السياسية التي تمثل التخصص الدقيق لأستاذتنا، أشار الطهطاوي مبكرًا إلى معضلتها المتمثلة في تقدم الغربيين في القوانين والدساتير وأنظمة الحكم العادلة مع انصرافهم عن كل شرع إلهي أو هدي نبوي!! وتبعته استجابات عملية بالتأليف والتصنيف للتفسير وحل الإشكال؛ إذ لم تكن هذه العلوم قد حلت بديارنا بصورتها الراهنة، إنما شهد الشاهدون النظم السياسية الغربية واقعًا ملموسًا. فانبرى ابن أبي الضياف وخير الدين التونسي (1810 - 1879)، وغيرهما يشيرون إلى ما عندنا من مكافئ أو فائق أو قابل للاستفادة من الغرب. ثم تلاهم أتراك، وشوام أغلبهم نصارى، الأمر الذي أشار إليه عبد الرحمن الكواكبي (1854 - 1902م) في مطلع "طبائع الاستبداد" فقال:

"لا خفاء أن السياسة علم واسع جدًا، يتفرع إلى فنون كثيرة ومباحث دقيقة شتى. وقلما يوجد إنسان يحيط بهذا العلم، كما أنه قلما يوجد إنسان لا يحتك فيه... وأما المتأخرون من أهل أوربا ثم أمريكا فقد توسعوا في هذا العلم وألفوا فيه كثيرًا، وأشبعوه تفصيلًا حتى إنهم أفردوا بعض مباحثه في التأليف بمجلدات ضخمة... وأما المتأخرون من الشرقيين فقد وُجد من الترك كثيرون ألفوا في أكثر مباحثه تآليف مستقلة وممزوجة مثل أحمد جودت باشا، وكمال باشا، وسليمان باشا، وحسن فهمي باشا. والمؤلفون من العرب قليلون ومقلّون، والذين يستحقون الذكر منهم فيما نعلم رفاعة بك، وخير الدين باشا التونسي وأحمد فارس وسليم البستاني والمبعوث المدني. ولكن يظهر لنا الآن أن المحررين السياسيين من العرب قد كثروا بدليل ما يظهر من منشوراتهم في الجرائد والمجلات في مواضع كثيرة"[1].

هكذا كان أغلب المعرفة السياسية والخطاب السياسي العربي والإسلامي عمليًا وصحفيًا ينشر في الجرائد والمجلات حتى مطلع القرن العشرين. وبينما كان غزو

(1) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم: د. محمد عمارة، (القاهرة. دار الشروق، ط1، 2007)، ص ص 19 - 21.

الفكرية الوضعية (السان-سيمونية ثم الكونطية) لمصر-محمد علي ثم الشام متقدمًا نحو ستين عامًا من مقولة الكواكبي (حيث يشير لويس جريس إلى واقعة الأب انفنتان وتلاميذه من مديري مدارس محمد علي العالية منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر) [1]، فإن مفهوم "العلوم السياسية" بالمعنى السائد حاليًا بدأ يتراءى مع تعريب عبد الأحد سليم الأول كتاب أكاديمي أجنبي عن "مبادئ العلوم السياسية"؛ ذلك الكتاب الذي عدَّه د. نصر عارف مفتتح العصر الحديث للعلوم السياسية في ديار الإسلام والعروبة، ومنقطَع المسيرة التراثية للفكر السياسي الإسلامي. فقد جاءت كتب تعليم السياسة فيما بعد ترجمة وتفريعًا عن هذا الكتاب المشار إليه [2].

وضمن هذا السياق، وقبل تفصيل منهجية التعامل مع القرآن الكريم، يمكن بيان موقع د.منى أبو الفضل وجهودها ومنطلقها إلى قضية مصادر التنظير في العلوم السياسية من خلال ثلاث نقاط: مختصر مسيرتها وثمراتها، ثم قضية المنهج، ثم قضية التنظير والحاجة إلى مصادره.

أ) مسيرة رائدة: نطاق اجتهاد، وميدان جهاد، ومعالم تجديد

أنشئت كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام 1960، استقلالاً عن كلية التجارة بنفس الجامعة [3]، وعلى غرارها أُسست كليات مشابهة ومعاهد وأقسام بأكثر من جامعة مصرية، وفي جامعات عربية وإسلامية عدّة. واستمدت مصادرها ومنظوراتها البحثية والتدريسية في العلوم السياسية من الخبرة المتاحة (الغربية)، سواء السوفيتية أو الأمريكية.

ومع التقدير لكثير من الإشارات النقدية والمقولات النابهة المنبّهة إلى إشكالية هذا الثغر الفكري (العلوم السياسية) من بعض رواد تأسيس هذه الكلية وأعمدتها، إلا أنه يمكن اعتبار الأستاذ الدكتور حامد ربيع رائد هذا المضمار الأول والأبرز. وللدكتور حامد قصته الخاصة والمهمة وذات الدلالات فيما يتعلق برؤيته النقدية لإشكالية العلوم

---

(1) لويس جريس، يوميات من التاريخ المصري الحديث 1775-1952، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص ص 109-111.

(2) نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي

(3) دليل الكلية

الاجتماعية والإنسانية عامة والسياسية خاصة بين نموذجين حضاريين مختلفين: النموذج الغربي الحديث بامتداداته اليونانية والرومانية والمسيحية القروسطية ثم الحداثية، والنموذج الحضاري الإسلامي بأصوله المرجعية، وذاكرته التاريخية، وثروته التراثية، وحالته المعاصرة التي رأى فيها أن الإسلام أضحى يمثل قوة دولية يحسب لها ألف حساب، وينبغي أن يعي أبناؤه ذلك، ويتحركوا على بصيرة منه.

ومنذ إطلاقه للشرارة الأولى، وقبل أن تنطفئ شعلته التي حملها كانت ثمة قصة أخرى ترسم خيوطها وتتشكل وقائعها من داخل نفس الموقع: كلية الاقتصاد، وفي اتجاه محضن آخر خارجها بل خارج نطاق الأمة؛ في الغرب حيث تجري الصناعات الثقيلة لطائفة العلوم الاجتماعية بين لندن وواشنطن... **إنها قصة الرائدة الثانية: د.منى أبو الفضل**: باعثة المنظور الحضاري، وكاشفة الغطاء عن الأنساق المعرفية المتقابلة، وداعية المنظور المعرفي التوحيدي، وبانية مفهوم الأمة القطب، ومبتكرة المدخل التنموي التكاملي، ومنبّهة الوعي المنهاجي، وراسمة معالم الإطار المرجعي للمنهج، ومشيّدة المفاهيم لبنات المنهج، ورافعة راية الشهود الحضاري، ومنظرة علوم الأمة والعمران.

اعتبرت د.منى أن د.حامد عبد الله ربيع **هو العلامة الفذ، معلم جيل "التراث السياسي الإسلامي"، صاحب أطروحة "أمتي في العالم"، الذي أصل لعلم سياسي عربيّ معاصر من منظور حضاري مقارن، وواحدًا من رواد المراجعات العقديّة التي أتت بها إرهاصات الصحوة الحضارية بيننا** [1] . كتبت ذلك بعد رحيل ربيع بنحو خمس سنين ضمن مقدمة وإطلالة منهاجية على مصادر التراث السياسي الإسلامي، لكن عقدًا كاملاً -وأكثر- كان قد جمعهما مراجعيْن ومنظّريْن ومؤصّليْن لهذا المنظور الحضاري المقارن في علم السياسة.

بدأت د.منى رحلتها داخل الممارسة التدريسية المتميزة التي تحيل قاعة التدريس مسرح تأمل وإبداع، تَلمَح وتُلمِح إلى مواطن قصور في النظريات الجاهزة والمستوردة لدراسة المنطقة العربية. لقد تحرَّك وعيُها الناقد إلى ملاحظة اختلاف السياق التاريخي

(1) راجع: مقدمة د. منى للكتاب د. نصر عارف.

والثقافي بين النظرية التي يُدرِّس بها والواقع الذي تدرِسه، فقدمت محاولة أولية للتكميل في نظريات التنمية، فكان "المدخل التنموي التكاملي"، لكن سرعان ما امتد بها ذكاؤها الوقاد، ومخزونها الثقافي الأصيل إلى مطلب أوسع وأعمق من مجرد التوفيق والتجميع بين نظريات موجودة: هو نشدان رؤية كلية للنظم السياسية يعاد فيها بناء "السياسي" (ذلك المفهوم المضيق عنوة) ضمن "الحضاري" بدلالاته الأشمل والأرحب. ومن هنا كانت البداية، وكانت بداية متفوقة على ذاتها، اتسعت خطواتها لتحرق مراحل كان ينبغي أن تُستدرك فيما بعد.

ففيما استغرق د.حامد ربيع في أول طريقه ردحًا من الزمن في عيش الفكر الغربي ومعارفه وذوق ثمراته ومعالجة أسسه وبنياته في القانون الروماني والتاريخ الأوروبي والفلسفات الغربية المختلفة، محتفظًا في جوانيّه بوشائج مع الرحم التي نشأ فيها... ومن ثم رجع إلى دياره ومحضنه الأول مندفعًا إلى ذاته متشوقًا إلى تراثه الذي راح ينهل منه لنحو خمسة عشر عامًا متواصلة إلى أن استوت عنده الرؤية للكائن والواجب أن يكون [1].

بينما كان هذا هو مسار د.حامد ربيع، فإن رائدة المنظور الحضاري، نشأت مترددة تردد الشمس بين القاهرة وعبقها الشرقي وبيئتها الإسلامية، وبين لندن وسبقها المادي الحداثي، ولتحتفظ بنظارة ذات عدستين مختلفتين انطبعت طريقة نظرها بهما في خبرتها التدريسية تلقاءً من مدخل المقارنة إلى استراتيجية السؤال إلى عبقرية الجواب الجامع.

وبينما كان د.حامد ربيع يضخ شلالاً من التصنيف والتأليف، وفيضانًا من الكتابة على مختلف المستويات تأصيلاً وتفعيلاً وتوجيهًا، وفي شتى القضايا الكلية والجزئية، فإن أول عمل للدكتورة منى لم يكن مما خطه بنانها، وإن كان قد فاضت به قريحتها وانقدح به ذهنها ووجدانها معًا، فكانت مذكّرة التدريس لمادة النظم السياسية العربية التي جمعها لها بعض تلاميذها ومريديها من طلبة العلوم السياسية من إملائها بين عامي 79- 1982 ثم قامت هي بتجديد صياغتها وإخراجها [2].

---

(1) راجع: مقدمته لكتاب التراث السياسي الإسلامي

(2) وقد كانت تعتز بها جدًا وحاولت أكثر من مرة تطويرها والإضافة إليها لكي تخرج في ثواب قشيب إلى أن عاجلها الذي إذا جاء لا يؤخر.

كانت الخطوة التالية لأستاذتنا في محضن آخر كما أشرنا؛ إذ تحقق الالتقاء بدائرة صحوية خارج نطاق التخصص؛ في **المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن**، حيث روّاد آخرون يشتركون في الاعتقاد بأولوية العمل ضمن الثغر الفكري، ويرون أن: الأزمة الراهنة أزمة فكرية في أساسها، وفي قلبها أزمة المعرفة والتصور والرؤية، وأن الإصلاح الفكري هو مفتاح الخروج من المأزق الحضاري وسفينة الولوج إلى النهضة والتجديد. التقت **الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني** الجامعَ بين كونه شيخًا حصيفًا عالمًا بالشريعة، (**ولا شك أن ذلك كان مما يتوق إليه جنود هذا الثغر غير الدارسين للشريعة تخصصًا**)، ومديرًا أريبًا لإحدى مؤسسات الثغر: **المعهد العالمي**. وبدا أن د.طه قد لمح من الدكتورة منى عبقرية خاصة، وأنه استطاع أن يؤمن خطّ تعاونها ومشاركتها مع فريقه والتي تعمقت يومًا بعد يوم.

رأت الدكتورة منى في واشنطن حامد ربيع آخر؛ إنه **د.إسماعيل راجي الفاروقي**، ذلك الفلسطيني العميق، الدارس للفلسفة، والفيلسوف العملي أيضًا، المقبل على قضية الإصلاح الفكري والمعرفي إقبال المجاهد: بقوة الإيمان، وحماس الواثق، وغزارة الإنتاج... وسرعان ما اشتبكت د.منى مع رؤية الفاروقي لإعادة صياغة العلوم الاجتماعية من رؤية إسلامية مقارنة وجامعة، وشيدت على طرح الفاروقي رؤية بنائية ونقدية لبعض مواطنه -لكنها في ذلك لم تكن تنظِّر للآخرين فقط، بقدر ما كان ترسم لنفسها خط التكوين، والتكميل الذاتي، على محوريْ الوعي العميق بالتخصص المعرفي ومحضنه الفكري والفلسفي، والوعي بالذات حاضرها وتراثها، وأصولها وتاريخها.

شهدت نهاية الثمانينيات رحيل كلٍّ من الفاروقي وحامد ربيع (87 ثم 88) شهيدين، فقد شهدت أيضًا عودة د.منى أبو الفضل وتصدُّرَها لساحة التنظير المنهجي. ولنحو عشرين عامًا -تخللتها الكثير من فجوات الغيبة، وانقطاعات الخلوة العلمية- قدمت د.منى القليل من الكلام المكتوب، والكثير من أفكار التأصيل، وجهود التفعيل بل التشغيل أيضًا، والتي يمكن رسم خريطة موضوعية بها في التصنيف التالي:

*** ففي التأصيل يمكن الإشارة إلى:**

1) النسق المعرفي التوحيدي Tawhidi episteme.
2) الأنساق المعرفية المتقابلة Contrasting epistemes.
3) النقد على صعيد المنظورات Paradigms وبناء المنظور الحضاري المقارن.
4) الوعي المنهاجي: تثويره وبناؤه.
5) منهجية التنظير في العلوم السياسية.
6) منهجية التعامل مع الأصول والتراث.
7) التأصيل الحضاري لدراسات المرأة في الأمة والعالم.
8) التأصيل للدراسات الحضارية في العلوم السياسية.

*** وعلى مستوى التفعيل يمكن ملاحظة أعمالها في**

1) الأمة القطب: تفعيل منهجية بناء المفاهيم الحضارية الكبرى.
2) العلاقات الثقافية والحضارية بين الشرق والغرب.
3) الدراسة الحضارية السياسية للشرق الأوسط والمنطقة العربية.
4) الدراسة المنهجية للقرآن الكريم مصدرًا للتنظير الإسلامي.
5) دراسة الأسلمة باعتبارها آلية تجديد ثقافي عالمي في مواجهة العولمة.
6) دراسة نماذج المرأة المسلمة في التاريخ والعصر من رؤية حضارية: (بين وقف النساء، وتاريخ النساء، وعائشة عبد الرحمن وزهيرة عابدين ومفهوم السيراتوجرافيا).

*** وعلى مستوى التشغيل والحركة العملية:**

1) تأسيس جمعية دراسات المرأة والحضارة بالقاهرة.
2) تأسيس كرسي زهيرة عابدين لدراسات المرأة بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة.
3) الخبرة التدريسية بالقاهرة وواشنطن التي أسهمت في تزكية جيل تلاميذ حامد ربيع، وجيل آخر تالٍ لهم.
4) المشاركة في فعاليات الإصلاح الفكري والمعرفي ضمن دائرة المعهد للفكر الإسلامي.

لسنا بصدد استعراضٍ شاملٍ لعطاء الأستاذة الرائدة، وإن كان فيما سبق إشارة موجزة إلى نطاق اجتهادها، وميدان جهادها، ومعالم تجديدها. وقد كان من المهم الوقوف على هذه المعالم لكي تتجلى أمامنا حقيقة "المدخل المجالي المتخصص" الذي تميزت به وقفة د.منى أمام الأصول المرجعية الإسلامية وبالأخص القرآن المجيد. وإذا كنا سنركز في صفحات قادمة على تجديدها واجتهادها في التعامل مع "الوحي الإلهي": باعتباره مصدر المصادر الإسلامية في التنظير والتأصيل، والتفاعل والتفعيل، والعمل والتشغيل، فمن المعلوم أن جهدها هذا قد انصب على مستوى "المنهج والمنهاجية". لذا نشير إلى ملامح مدلول المنهج وعناصر تكوينه في رؤية د.منى أبو الفضل.

ب) المنهج والمنهاجية:

بدايةً، المنهج أو المنهاج –لدى د.منى– يتكون من ثلاثة عناصر: طريق وشرعة وغاية. فهو: "طريق"، ينطلق من "شرعة"، ويؤدي إلى "غاية": ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:48]. وبقدر وضوح الغاية وتمامها وكمالها "يكون المنهاج المؤدي إليها كذلك"[1]. وإذا كان "المنهج" مشتركًا بين عامة الخلق وكافة الظواهر؛ ومن ثم يمكن التطرق في حديثه إلى أدق تفاصيل المرء وأوسع تكوينات الحياة البشرية أيضًا، فإن د.منى تعني بـ"منهاج الأمة" (كل أمة) في تفكيرها وتدبيرها وتسييرها لأمورها، هذا المنهاج العام الذي يكتنف سائر الطرائق الأخص في سياسات الأقطار، وعوائد المجتمعات، ومسالك الأفراد: **"وويل لكل أمة تضيع منها الشرعة أو تغيب عنها الغاية، وتضل الطريق"**.

لكن أستاذتنا تركز أكثر على "الشرعة" التي هي مورد المنهج ومحل استمداده، وضمان بلوغ الغاية؛ ذلك أن العناية بالشرعة تصلنا بقضية "المصدر": مصادر التنظير الإسلامي. ولذا تستطرد منبهة محذرة: **"وكذلك الويل كل الويل لأمة انقطع فيها المنهاج عن مورده، فجففت ينابيعه، وأخذت تتسول الدروب، وهي تصطنع المورد عند كل باب، وترد في نهاية الأمر عند كل باب تطرقه، مدحورة مخذولة"**[2].

---

(1) ص7.

(2) ص 7.

نعم، يتعلق الأمر بكل أمة، لكنه بالنسبة لأمة الإسلام ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:110] أدهى وأمرّ: "وما كان لخير أمة أخرجت على أكمل شرعة وأتم منهاج، وقد تخلت عنهما أو قل: وقد تاهت عنهما في تشابك دروب الحياة وتكاثف الحجب وتعاقب ظلمات الخطب، وقد أخذت تبحث عن استعادة العزة، وسعت تلهث وراء أسبابها في غير ما أنزل الله، ما كان لهذه الأمة إلا أن ينتهي بها المطاف إلى أن تقف ملومة مذمومة... حتى إذا ما استفاقت من فتنتها، وأنابت إلى الله، وأدركت أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، أخذت تجدّ في السير تغيير ما بنفسها، عساها أن تدرك شيئًا مما فاتها، فترتقي إلى مبلغ أمانتها؛ لتعود هي بالمورد لتتصدر قافلة الحضارة، ولكن هيهات الرجعى دون الاعتصام بالشرعة والتذرع بالمنهاج" (1).

هذا هو المنهاج المبني على شرعة "ما أنزل الله"، المنزّل إلى خير "أمة" أخرجت للناس لتتصدر بالشرعة والمنهاج "قافلة الحضارة": فإن اعتصمت به عزت وارتقت وتصدرت، وإن تخلت عن الشرعة، وتنكبت المنهاج، وركبت رأسها رُدّت مدحورة مخذولة، وآبت ملومة مذمومة محسورة. وساعتها يجب "تغيير ما بالأنفس"، بالاستفاقة (الوعي على الذات وشرعتها ومنهاجها)، والإنابة إلى المورد، وتجديد النية والغاية، وتلك هي الرجعى.

هذا هو المنهاج في شرعة أمة الإسلام. لكنه غير "المنهاج في شرعة العصر"، فالأخير مختلف ومخالف، وهو الذي يعترض سبيل الأمة اليوم، ويفرق بها السُّبل عن سبيل الله. تقول: "المنهاج في شرعة العصر، هو الأخذ بالأسباب الوضعية المادية التي يتوصل إليها العلم، المبني على الظن، والعقل المركب على الهوى، من أجل إصلاح الأمر: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]. ص7. "إن غاية منهاج شرعة العصر هو "الهباء المنثور" (2).

هكذا تتشكل حالة "المنهج" في ساحتنا الفكرية المعاصرة بين "نسقين ليس من خيار بعدهما... نسق حضاري يقوم على محصّلة العلم الظني والهوى، ويتبعه بمناهجه

(1) ص7.

(2) ص7.

الوضعية، ومعطياته في النظم والمذاهب التي تحكم السلوكيات والجماعات، فيما يُدعم من مزيدٍ من صنفه، ونسق حضاري مقابل له، قوامه العلم الحق والهدى، وتتبعه مناهجه التي تسترشد بمنابع الحق والهدى، وتتقدمه نظم الاجتماع والتآلف والتعارف التي تقوم على شرعته". "أما النسق الأول فهو القائم –بل السائد– وهو الذي يوصف بالعصرية ويُنسب إليها، ومرة أخرى والعصر منه برئ... وإنما هو حكم في عرف من علا... وأما النسق الثاني فهو المفتقد، والممكن وإن لم يكن متاحًا، والقابل للتحقق في ضوء ما توافر له من وعي وعزم وسعي" [1].

هذا هو تعريف "المنهاج"، وهذه هي حالة مناهج التفكير والتصور الإسلامية في واقعها المعاصر: مخذولة، ومهاجمة، ومعزوّة من قبل مناهج ونسق حضاري غربي عماده الظن والهوى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم:23] ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم:28] ، ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم:23] . ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة:33] [2].

لكن المنهاج أو المنهج الذي صار قضية شائكة، وتطور التعامل معه من البناء العملي عليه إلى النظر البحثي فيه، والتنظير له، والعمل على بناء مناهج، ونقد أخرى، وهدم ثالثة، أدى ذلك إلى نشوء مجال لدراسة المناهج هو مجال "المنهاجية". وفي هذا الحقل تمد أستاذتنا الخيط إلى نظريتها عن مكونات المنهج وعملية صناعة المنهج ومكوناته بصفة عامة ومجردة، تمهيدا للحديث عن منهج التعامل مع المصادر الإسلامية.

فيتكون المنهج –عند د.منى– من لبنات بنيان ولحمة رابطة، أو من أعضاء جسم وعصب واصل. فأما اللبنات فهي "المفاهيم"، وأما اللحمة الجامعة فهي "الإطار المرجعي". ونظرا للأهمية البالغة لهذين المكونين في رؤية د.منى للمنهجية بعامة ومنهجية الاستفادة من الوحي بخاصة، نورد قولها فيهما مفصلاً. تقول:

---

(1) ص7-8.

(2) ولاحظ أن د. منى قابلت بين الظن والهوى، وبين الحق والهدى من هذا المعين، وقد وافقت في ذلك ابن تيمية –رحمه الله– الذي كرر هذا المعنى في أكثر من موضع من كتبه وهو ينظر للمنهجية أيضًا.

- ((وليست المفاهيم إلا اللَّبنات التي منها تؤسّس «المنهجيّة»، ومن ثَمَّ فما من عمل منهاجيّ إلا ويكون قوامه عمليّة «التأصيل للمفاهيم»، من خلال عمليّات بحث وتنقيب، فيما هو متاح ومتداول، من أجل التحقق منه ومعرفته، والقيام بالفرز والتنقيح بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود.

- ومن خلال عمليّات الكشف والتخريج في غير المتاح أو قليل التداول يكون ممكنًا منطقًا ولفظًا ومساقًا، فيما لو أعملت ملكات النظر والتدبُّر للوصول إلى مَا يهيئ لبناء «المفاهيم» وتحديد سبل ذلك من وسائل وأدوات، بحيث يصبح ذلك الكشف والتخريج في مجال بناء المفاهيم من الواجبات التي تقع في مقام الفروض، وذلك لأنّ مَا قد يترتب على غيبة مفهوم –ثغرة في صرح– الإنسانيَّة، ذلك الصرح الذي يشكل المدركات المعرفيّة لها في كل عصر وفي كل مصر.

- وإذا كانت المفاهيم تقدم لنا «لبنات المنهجيّة»، فإنّ «الأطر المرجعيّة أو النسق القياسيّ والنماذج التحليليَّة» وما هو مثلها من التركيبات الكليَّة التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكريّ الإنشائيّ أو في مستويات مختلفة منه، إنّما تدخل في عداد اللّحمة والعصب للـ«منهجيّة». في غيابها تضيع ملامح العمل «المنهجيّ»، وتغدو المفاهيم في غمار ذلك بمثابة جملة مفاتيح اختلطت أبوابها، أو وضعت في غير مواضعها. فإنّ موضع «الإطار المرجعيّ» من المنهجيّة موضع الخريطة الأساسيّة للملامح العامة للموقع محل الرضى والنظر والحركة، فهي تتيح وضع «المفاهيم» في مواضعها.. وإخراجها من قوالبها المستقلة، في سبيل تحقيق القصد من «المنهجيّة».

- فكأنّ «الأطر المرجعيّة» هي الكفيلة بتأكيد «فعّاليّة المنهجيّة»، إذ عليها يتوقف ضبط وتحريك الوحدات الجزئيّة لها، وإقامة العلاقات الارتباطيَّة بينها، وتمييز المستويات وترتيب الأولويّات في ضوء المنظومة القيميَّة التي تنطوي عليها هذه الأطر.. والعلاقة وثيقة بين «الأطر المرجعيّة والمفاهيم»– فحيث يقدّم الإطار الضابط الناظم للمفاهيم، فإنَّ «دعائم الإطار» تقدمها المفاهيم.)) [1] .

---

(1) 8-9.

- والفارق بين المجالين (بناء المفاهيم والأطر المرجعية)، أن الأولى أقرب إلى الجزئية ومعاركة واقع الحقل العلمي، بينما الثانية تنتمي أكثر العـالم الكليـات والـرؤى الكليـة للحقل[1].

- ((بناء المفاهيم يقتضي الإسهاب التحليليَّ... بمعنى: القدرة على فك الوحـدة إلى عناصرها -والتمحيص في الجزئيّات وتنقيحها- فالتعامـل يكـون عـلى قـدر الوحـدة المعنيَّة -ويتطلب منها مهارات تحليليَّة بالأساس،

- على خلاف مقتضيات التعاون في مجال «الإطار المرجعيّ»، ويكون التعامـل منـذ البدء على مستوى تصور أعمدة البناء تصورًا موقعيًّا، والبحث عن خطـوط «الـترابط الأفقيَّة والرأسيَّة».. من البدء..))[2].

ترى د.منى أن هاهنا تبرز "العقدة المنهاجية" التي ينبغي تجاوزها لتحقيق "الوثبـة الحضارية": "أما العقدة المنهجية"فهي تتمثل في قدرتنا على أن نستوعب عمليًّـا ذلـك الفارق بين العمليتين أو المستويين من التعامل مع قضية المنهاجية؛ أي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم ... ومستوى التعامل في حالة بناء الإطـار المرجعـي الـذي ينـتظم تلك المفاهيم .. فالاختلاف ليس اختلاف درجة، ولكن اختلاف نوع"[3].

وهاهنا تلتفت إلى "تراثنا الفكري" وموقفه من هذه العقدة لتقرر أنه كفيل بمعاونتنا في عملية بناء المفاهيم بالطريقة المعملية الجزئية، لكنه يقل عطاؤه فيما يتعلق ببناء الأطر المرجعية:

((وإنَّ لنا في تراثنا الفكريّ مَا هو كفيل -لو أنَّنا أحسنا تناوله- بأن يطلـق قرائحنـا وقدراتنا في مجال «بناء المفاهيم».. وتقل لدينا الآثار فيما يمكن أن نستعين به إذا مَا أردنا الانتقال إلى موقع بناء «الأطـر المرجعيّـة».)) .. ((ومـع ذلـك فإنَّـه إذا كانـت خبرتنـا الحضاريّة -على هذا المستوى من تراثنا الفكريّ- موضعًا للنظـر في هـذا الـشأن، فـإنَّ لمصدر هذه الخبرة الذي يرجع إليه وجودنا باعتبارنا «أمّة حـضاريّة» أصـلا ومرجعًـا،

---

(1) ص 9.

(2) ص9.

(3) ص 11.

موضعًا آخر، ذلك أنَّ أصولنا الإسلاميَّة التي ترجع إلى الوحي والتي تتمثل في القـرآن الكريم -وفي السُّنَّة القرآنيَّة النبويَّة الصحيحة- تبقى لنا نبراسًا به نهتـدي إزاء لحظاتنـا التاريخيَّة الحرجة -اليوم كما كانت في الماضي- وتقدّم لنا المعين الذي نستقي منه أبدًا ولا ينضب- وهذا مَا نحاول أن نأتي ببعض دلالته -وأدلته فحص مجـال بحثنـا هـذا- في مقوّمات «المنهاجيّة البديلة» التي يستقيم بها صرح المعرفة في «علـوم الاجـتماع وعلـوم الأمة».)) [1].

هكذا يتفتح الوعي المنهجـي؛ أي الـوعي عـلى أزمـة المـنهج التـي نعيـشها اليـوم، والإطلال على ضرورة توفر علمٍ للمنهاجية يقدم لنا مواصفات المنهج بعامة بما يمكننا من المقارنة والنقد والبناء والاستعادة. وكذلك تتراءى أمامنا معالم "تنظـير للمـنهج" يتصور "المنهج" -كل منهج معرفي- عبارة عن عِقد ذي حبات (المفاهيم) وسلك ناظم (إطار مرجعي)، وأن الطفرة الابتكارية تتمثل في نظم هذه الحبات في سلكها. لكن قبل النظم ثمة عملية مهمة أسبق؛ ألا وهي عملية التأصيل باستخلاص المفاهيم من مظانها المعتمدة، واستقاء الإطار المرجعي من مصادره المعتبرة؛ وعلى رأسها الـوحي الكـريم. وهذه العملية هي ما يسمى هاهنا بالتنظير من مصادر التنظير.

ج) التنظير المنهجي والطريق إلى المصدر:

كما سبق، تتقرب د.منى أبو الفضل إلى رحاب القرآن العظـيم مـن مـدخل واضـح ومحـدّد، مـدخل الباحـث الاجتماعـي؛ في مقـام التنظـير، وبالتحديـد الأدق: التنظـير المنهجي، والذي **يشتمل على وجهين متبادلي العطاء:**

(1) التنظير لمنهجية التعامل مع المصدر: القرآن.

(2) ثم التنظير من المصدر لمنهجية تعامل مع العلوم الاجتماعية والإنسانية.

فقد توجهت جهود الإصلاح المنهجي نحـو مـستويات ومجـالات مختلفـة يجمعهـا محوران: الأول هو محور النقد سواء للتصورات الأساسية، أو للمناهج، أو للمضامين والنظريات والمقولات. والثاني هو محور البحث عن «المنهاجيّة البديلة» التي يستقيم بها

(1) ص ص 11-12.

صرح المعرفة في «علوم الاجتماع وعلوم الأمة» بكشفها أو إعادة إنتاجها، أو إعادة تفعيل الجاهز منها. وفي هذا الجزء الأخير يقع مفهوم "التنظير" باعتباره عملية كشف عن البديل المعرفي والمنهجي الإسلامي، أو إعادة بنائه أو إعادة صياغته.

فالتنظير في العلوم السياسية يقع على ثلاثة درجات رئيسية: التنظير لرؤية العالم والنموذج المعرفي الحاكم لهذه العلوم (وهو غالبًا ما يتم على مستوى حزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية معًا)، ثم التنظير –ثانيًا- على مستوى المنهج: (مصادره، وأدواته، ونظرياته)، ثم التنظير –ثالثًا- على مستوى الظاهرة السياسية جملة، والظواهر الفرعية المرتبطة بها. وهذه درجات متداخلة ومتبادلة العطاء. فلا مضمون بلا منهج ولا منهج بلا رؤية، ولابد للتصور والمنهج أن يثمرا رؤى ومقولات عملية.

والتنظير المنهجي؛ أي في المنهج البحثي –سواء بالكشف عن موجود، أو إعادة صياغة مفقود– يشمل ثلاثة أمور رئيسية: مصادر البحث، وأدوات البحث وطريقة البحث (إجراءاته). وإذا كانت ورقتنا تتعلق بالتنظير المتعلق بمصادر البحث في العلوم السياسية وطريقة البحث العامة، فكونه تنظيرًا منهجيًا ينبغي أن يتطرق إلى الطريقة والأدوات.

فتفريعًا عن النظرية الوضعية المادية التي سادت فلسفة العلوم الاجتماعية -ومنها السياسة- جرى اعتبار "الواقع الإمبريقي" هو المصدر والمحل الأساسي للبحث والدراسة. فلا العقل ولا الوحي يعدان مصدرين صالحين لمنهجية البحث الحديث. والأديان -والوحي الذي هو قلبها- هي من الغيوب أو اللاهوت أو الميتافيزيقا الممتنع استقاء علم أو معارف منظمة منها؛ وهو الأمر الذي تعارضه الرؤية الإسلامية بكافة روافدها. وقد أفصحت د.منى عن هذا التقابل والتعارض بين نسقين حضاريين ومعرفيين ليس من خيار بعدهما على نحو ما أسلفنا.

ومن ثم فالدين ومصادره (وعلى رأسها الوحي) هو من المنابع المتميزة للمنظور الإسلامي في العلوم الاجتماعية. وهذا هو التنظير الإسلامي، وتلك طبيعة مصادره. فما هي مصادر التنظير الإسلامي؟ وما خصائصها وطبية العلاقات بينها. حيث ترى

أستاذتنا أنه "لا بد لنا من أن نلم بطبيعة هذه المصادر في ذاتها، وبموقعها النسبيّ؛ أي: بالعلاقة التي توجد بينها من حيث نسبة بعضها إلى بعض، بالإضافة إلى الوقوف عند خصائص كل مصدر أو مرجع، أو محدّد منهاجيّ، وبيان مجالات الاستفادة منه.

تصوغ د.منى مجموعة من القواعد المتعلقة بمصادر هذا التنظير وكيفية التعامل معها، ومن أهم ما تشير إليه منها :

1- فبالإضافة إلى الإلمام بالطبيعة العامة لهذه المصادر، وقبل ذلك: "فإنَّ معرفة طبيعة وخصائص كل مصدر على حدة، من شأنها أن تمكّننا من التعامل معه على نحو يؤمِّن دواعي التكافؤ والاستيفاء.. ومعنى ذلك فإنَّ لكل مصدر مدخله الخاصّ به وأدواته التحليليَّة التي تكون أنجح في الاستفادة منه وأجدى في التعامل معه".

2- إن ذلك هو سبيل تطوير قاعدة منهاجية متكاملة ذات صلاحية عامة: "وكأنّنا في تناولنا موضوع التعامل مع «مصادر التنظير الإسلاميّ»- نحتاج إلى تطوير قاعدة من المنهاجيّات الفرعيَّة أو المتخصّصة، التي تكون حصيلتها في النهاية، قاعدة منهاجيّة متكاملة تصلح للتعامل مع المصادر المتنوعة وفقًا لمقتضيات فروع التخصُّص المختلفة" [1].

3- وهذه المصادر ليست واحدًا بل متعددة؛ لذا يجب أن نعرف "أنَّ «مصادر التنظير الإسلاميّ» تتحدّد وتتفاوت فيما بينها سواء من حيث قيمتها الذاتيَّة- أو من حيث موقعها من مجال أو قصد البحث موضع التنظير".

4- تقسيم المصادر وتراتبها بين أصلية ومشتقة: "وتنقسم مصادر التنظير الإسلامي إلى أصلية ومشتقة. والأصلية هي الوحي، والمشتقة هي محصلة التأثر بمعطيات الوحي عبر الزمان والمكان (الخبرة الحضارية)".

5- وهذا التقسيم يفيد التضافر لا التنافر: فـ"كفاءة «قاعدتنا المنهاجيّة في علوم الأمّة والاجتماع» -تقتضي تضافر هذه المصادر جميعًا- حتى يمكن أن تتكامل الأبعاد فيها.. ".

6- والقرآن الكريم هو رأس المصادر الأصلية: والقرآن "هو رأس الوحي ومصدره الأول"، (التنزيل المحفوظ للآيات البينات التي تم تدوينها لفظا وحرفا في

(1) ص ص 12-13.

صحف مطهرة، وتم جمعها بين دفتي كتاب كريم"[1] .

7- والسنة مصدر أصلي وهي محل تنزيل المطلق القرآني على النسبي البشري: "والسنة هي المصدر الآخر للوحي: حديثًا صحيحا وسيرة موثقة؛ مبينة ومفصلة للقرآن الكريم، فالنبي هو الأسوة الحسنة في تنزيل المطلق القرآني على النسبي البشري". وتتابع في ذلك قول الشاطبي الذي يعد عمدة بحثها هذا من القدماء: "... السنَّة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره. أمّا القرآن فهو كليّة الشريعة، وينبوع لها... ولأنَّ الله جعل القرآن تبيانًا لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنَّة حاصلة في جملته؛ لأنَّ الأمر والنهي مَا في الكتاب، يعني ذلك أنّ القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة... فإن أول مَا يعني به هو الأمر والنهي- أي: التكاليف الشرعيّة، اعتقادية، وعمليّة...» [2] ".

8- وبين القرآن والسنة علاقة لا انفصام لها وأيضًا اختلافات في طبيعة كل منهما بما يقتضي مناهج خاصة وأدوات خاصّة: "وعلى الرغم من أنَّ العلاقة مَا بين القرآن والسُّنَّة من حيث اعتبارهما مصادر أصليَّة في التنظير الإسلاميّ، علاقة لا انفصام لها، إلا أنّها واقعيًّا لا تتجاهل الاختلاف في طبيعة كل منهما... مَا بين مواضع الإطلاق والتقييد.. وما بين الأبعاد الإلهيَّة في القرآن والبشريَّة النبويَّة في الثانية، كان التعامل مع كل منهما يقتضي مناهج خاصة وأدوات خاصّة". فثمة تمايز وفصل وثمة تكامل ووصل "على النحو الذي يجعل التعامل مع السنة، في التحليل النهائي للأمر- على ضوء وفي نهج تعاملنا مع القرآن الكريم"[3] .

9- والمصادر المشتقة رافد فكري وعلمي ورافد تاريخي وواقعي: "تتمثل المصادر المشتقة في رافدين بينهما من التمايز والاتصال كذلك": أولهما- التراث الحضاري الإبداعي "وفي مقدمته التراث الفكري والعلمي على تنوعه". ثانيهما-"الخبرة التاريخية أو محصلة تراكم الخبرة المتوالدة عبر تراكم المواقف والأحداث" [4] .

---

(1) ص 13.

(2) راجع الموافقات. ( ) والعلوم التي يشير الشاطبيّ إليها هي «الغيب، وأخبار الماضين، والحلال والحرام» أو «العقيدة والشريعة» والتذكرة والمواعظ والعلوم عند ابن عاشور.

(3) ص 13.

(4) ص 14.

وبناء على هذا التعدد والتنوع في مصادر التنظير الإسلامي وتفاوت دلالة كل منها وقيمته وحدود ومجالات الاستفادة منها، وما يقتضيه هذا من تباين "المقومات المنهاجية لكل منها" ووجود علاقات تدرج قيمي ضرورية بينها في ضوء علاقات الاتباع والاشتقاق"؛ بناء على كل هذا تضيف د.منى ثلاث إشارات مهمة تضم إلى ما سبق من قواعد في مقدمات التعامل مع هذه المصادر وفي قلبها القرآن :

10- الوحي يمكن من استنباط معايير قياسية ثابتة وحاكمة: **"إن وجود الوحي بين مصادر التنظير الإسلامي يجعل هناك إمكان استنباط معايير قياسية معلومة – ثابتة – وضابطة – عند تنقيح المصادر ومناهجها".**

11- ضرورية البعد الأخلاقي في المنهاجية الإسلامية المستوحاة من الوحي: **"إن المنهاجية الإسلامية في ضوء طبيعة مصادرها لابد أن تنطوي على بعد أخلاقي واضح؛ ومن ثم فهي لا يمكن أن تلتقي منطلقات المنهاج [المناهج] الوضعية في أصولها".**

12- **"إن دواعي التكافؤ المنهاجي تفرض تطوير منهاجية مستقلة ليس فقط للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، ولكن كذلك مع المجتمعات الإسلامية – سواء التاريخية منها أو المعاصرة"**[1].

وهكذا تقدم د.منى بين يدي القرآن ومنهجية التعامل معه والاستفادة منه رؤية واضحة المعالم، متكاملة العناصر لطبيعة مصادر التنظير الإسلامي، تصلها بمصاف كبار المنظرين الشرعيين المعاصرين والمؤصلين للتعامل المنهجي مع القرآن المجيد من طريق وسطي راسخ؛ من أمثال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله والشيخ البوطي والشيخ القرضاوي والشيخ طه العلواني والشيخ علي جمعة فيما كتبوه حول هذا الأمر خاصة، وذون أن تخوض في تفصيلات لا شأن لها –باعتبارها باحثة أو مجتهدة في العلوم الاجتماعية والسياسية- وما لا طائل من ورائه من قبيل ما فعل أرباب القراءات المعاصرة والحداثية.

(1) ص 14. ما بين المعقوفتين مصحح من نسخة كتاب "المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي"ج1،2،3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1415هـ/ 1994م، ص 203.

وهكذا يتمهد الطريق للتعامل مع القرآن المجيد من هذا الباب المحدد لاستخلاص منهجية مزدوجة أو منهجيتين متكاملتين: الأولى- هي منهاجية تعامل الباحث الاجتماعي مع القرآن المجيد في مستوى المنهج: كيف نقرأ القرآن المجيد قراءة تساعد على استخلاص المناهج منه. والثانية- نموذج (وشروط) المنهجية القرآنية التي استشفتها الدكتورة منى بنفسها لدراسة العلوم السياسية من منظور إسلامي. وفيما يلي نفصل هذين المحورين.

ثالثا- محددات التعامل المنهجي والبحثي مع القرآن الكريم: الخصائص والمقومات:

بين يدي القرآن الكريم تحدد د.منى غايتها أو ما تفتقر إليه في هذا المقام الذي تصفه "**باستطلاع مبدئي في شروط ومقومات التناول في أحد مجالات التخصّص في العلوم الاجتماعيّة– إذا مَا أريد لنا أن نستأنس بالهدي القرآنيّ في إرساء أصولنا المنهاجيّة في هذا المجال**". الهدف أو "**الافتقار هو -إذن-: لمنهجيّة مستقلة ومتمايزة في هذه العلوم تنبع من مصادرنا الموحاة و«أصولنا الحضاريّة»، وبالتالي تتكافأ وتطلّعاتنا الحضاريّة**". ولكن طريق هذا المقصد يطرح سؤالاً ضروريًا هو: "**كيف يتسنَّى لنا الانتفاع بـ«أصولنا الحضاريّة» في هذا المضمار مَا لم ندرك المداخل إلى هذه الأصول؟. وكيف لنا -على وجه الخصوص- أن ندرك مكنونات الكتاب المبين... «الجامع لمصالح الدنيا والدين.. الحاوي لكليّات العلوم ومعاقد استنباطها»[1] -ما لم نعرف بعض مداخله- وهي شتى متنوعة -حتى نستعين- بهذه المعرفة في مواضع التأصيل المنهاجيّ لتخصُّصاتنا المعيَّنة؟ هذا مَا يجعلنا نتخذ من نظرة أولى في خصائص الخطاب القرآنيّ «مقوماتنا المنهاجيّة»**".

فما هي مقومات مدخل الباحث الاجتماعي للتعامل مع القرآن باعتباره مصدرا لتأصيل مناهج التخصصات الاجتماعية والإنسانية، وما شروطه اللازمة؟ تقدم د.منى مجموعة م الشروط والمحددات المستقاة من خصائص القرآن المجيد نفسه.

---

(1) راجع في ذلك مَا جاء في مطلع «تفسير التحرير والتنوير» لسماحة الأستاذ العلامة الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1 / 43) واطلع على رده على الإمام الشاطبيّ الذي نفى أن يشتمل القرآن المجيد على أيّة علوم أو معارف لم تكن متداولة بين العرب في عصر التنزيل فحجّر -رحمه الله- واسعًا.

يمكن إجمالها على النحو التالي:

1- ضرورة التأسيس الثقافي الإسلامي وسبق رؤية إسلامية سوية: فـ"لا يمكـن للمتخصّص في أحد مجالات العلوم الاجتماعيَّة الحديثة أن يرقى إلى مستوى التنظـير في مجال تخصُّصه العلميّ من منظور إسلاميّ دون أن يكون له قـدر مـن الإلمـام «بالثقافـة الإسلاميَّة»، ومصادر بنائها وسيرورتها عبر التاريخ الإسلاميّ ويتـوافر لـه قـسط مـن «الرؤية الإسلاميَّة» السويَّة". وهذا الـشرط يحتـاج إلى مطالعـة ومراجعـة: فـيمكن أن تتحصل له هذه «القاعدة المعرفيَّة» باطلاع الباحـث "عـلى أعـمال أهـل النظـر العلمـيّ الدقيق في هذا المجال في مختلف العصور والأماكن". ولكن د.منى تأخذ على للباحـث المتخصّص "أن يقتصر على هذا المصدر في معرفته الإسلاميَّة، وأن يقعـد عـن مراجعـة المصادر الأصليّة.. ".

2- ضرورة أن يرى الباحث في بحثه وعلمه وتعلمه اجتهادا وتعبدًا لله: "فـالمؤمن يتعبَّد بالقرآن في حياته جملة، بما فيها حياته الفكريّة والعلميّة، وما تعبُّده في مجال علمه إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم متدبّرًا متأملا عسى أن يجد في كتاب قال فيه تعالى -وقولـه الحق- ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[الأنعام:38]، ذلك القسط مـن الهـدى والنـور - والتبيان والتذكرة- التي تضيء له الطريق، وتمدّه بالأسباب والزاد فيما هو بصدده". ماذا يعني ذلك؟ "يعني ذلك أنَّ الباحث المتخصّص لا بد له من أن يرسـل النظـر- أي أن يقدم على قدر من «الاجتهاد بالرأي» في آيات الذكر الحكيم، من زاوية افتقاره في مجـال تخصُّصه". وهي في هذه الدعوة للاجتهاد بالرأي تتابع ما فهمته م القرآن نفسه وما دعا إليه من تدبر في الآيات، وتستأنس بقدماء كالشاطبي في الموافقات ومحدثين كالطاهر ابن عاشور في التحرير والتنوير ودراز في النبأ العظيم. وهذا الاستئناس وذلك الفهم يفيدان أن الاجتهاد بالرأي لا يدخل فيه القول بالهوى والتمني بل بإعمال مكنات الفهم والتدبر، وقبل كل شيء التزام قواعد المنهج الذي هو لازمة فكر أستاذتنا.

3- تدقيق مفاهيم المدخل إلى القرآن في ظل الركام القلق المحيط بـه اليـوم، ومـن ذلك تفضل د.منى استعمال مفهوم "الخطاب القرآني" أو "البيان" على مفهوم "الـنص

القرآني": وتؤكد أن تكون الغاية من المدخل هـي التـدبر للآيـات ضـمن حيويتهـا لا المراجعة لنصوص لفظية جامدة أو مجردة على نحو ما يتم مع نصوص كتب مقدسة عند آخرين أو يرام أن يفعل بقرآننا من خارج إطار التنظير الإسلامي كما تعنيـه د.منـى[1].

ومن ثم تكرر من التأكيد على الغاية الخاصة: أن المدخل هو **"التعامل مع القرآن الكريم من منطلق المفتقر في مجال التخصص في علوم الأمة"**[2].

4- الخطاب القرآني **"يحمل عناصر العملية الاتصالية على النحو الـذي يكفـل لـه أداء رسالته"**[3]. فكون القرآن "رسالة" هداية يستوجب الاتصال ومكوناته، لكن مع خصوصيات قرآنية عن سائر وسائط الاتصال؛ **من قبيل:**

أ) فيما يتعلق بالمخاطب: مباشرة المخاطب بالنداء (**صيغة التوجه**) وبالمواكبة الزمنية المتجددة (**الفعل المضارع**)، وتعدد دوائر هذا المخاطب وتباينها وتداخلها وشمولها في النهاية للعالمين، وتنوع مستويات التلقي التي يواجهها.

ب) فيما يتعلق بمصدر الخطاب: حضور دائم لا ينقطع مطلقا يزيد المضمون حيوية وفاعلية لا سيما منزل القرآن لقارئيه هو السميع القريب المجيب.

ج) فيما يتعلق بالمحتوى: فهو مبنى ومعنى، وله مبعث ومقصد. ويـدخل في المبنـى الإعجاز البياني الماثل في الأسلوب القرآني في الخطاب، وفي المعنـى الرؤيـة المليـة التـي ترى المواضع تتضافر مع المواضيع في نسيج معنوي وفكري راقٍ إلى الغاية.

وهذه -في رأي د.منى- من أوليات مواطن الاستفادة في منهجية العلوم الاجتماعية المستهدية بالقرآن المجيد على نحو ما سيتضح تاليًا.

5- حيوية الخطاب القرآني بالجمع اللطيف بين سائر مكونـات الإنـسان: الفطـرة والوجدان والعقل والجسد وأثـر الواقـع: فهـذه الحيويـة" ترجـع في جانـب منهـا إلى **«الإعجاز البيانيّ» في «الأسلوب القرآنيّ في الخطاب»**- الذي يجمع بين خطاب الـنفس الإنسانيَّة في أبعادها الفطريَّة والوجدانيَّة وخطاب العقل في أبعاده المنطقيَّة والبرهانيَّة-

---

(1) ص 17، ص22.

(2) ص 19.

(3) ص 17.

ومناط الإعجاز هنا هو في تجاوزه للقوانين النفسيّة التي بمقتضاها نرى العقل والعاطفة لا يعملان إلا بالتبادل وبنسب عكسيَّة، ومؤدىٰ هذا التضافر في ائتلاف بين نزعتين متنافرتين على هذا النحو... إنَّ «الخطاب القرآنيّ» نموذج فريد للخطاب الاعتقاديّ... الذي يحرّك دوافع «الاستجابة والفعل البشريّ» من دون إسفاف أو إهدار للملكات العقل فيه."(1) . ومن ثم فإن "تمايز «الخطاب القرآنيّ» على هذا النحو الذي يؤلِّف فيه بين متنافرات، أن أوجد «نسقًا إسلاميًّا خاصًّا في المعرفة»، قوامه الوحدة والاتّساق وإمكانات التأليف بين المتباينات. وهذا على خلاف النسق السائد في المجال المعرفيّ المعاصر، الذي هو وليد وميراث التطور التاريخيّ الخاص بالحضارة الأوروبيّة في أبعادها الفكريّة والروحيَّة والواقعيَّة". وهو الأمر الذي سوف يكون له مردود كبير وواضح فيما تقترحه د.منى من منهجية قرآنية في علوم الأمة والعمران.

6- الجمع بين الأبعاد العمليّة والنظريَّة: فتصف د.منى "البيان القرآنيّ «بالتكافؤ» الذي ينطوي عليه بين مضمون الرسالة وغايتها؛ فـ«القرآن الكريم» لا يعنىٰ بمجرد الإعلام بالحق أو «التبليغ» به، ولا يقف عند حدِّ الدعوة إليه، ولكنَّه عمل على إعادة تشكيل وتكييف نمط الحياة في ضوء التنزيل، وهو يتوجه إلى «النفس» لتخريج نمط فذ من أفراد الأمة. كما أنّه يتوجَّه إلى «الجماعة» من خلال أفرادها لتخريج جماعة متميِّزة بين الجماعات البشريَّة، تكون القاعدة والنواة للـ«أمّة الوسط» أينما حلت. وعلى من يتعامل مع «الوحي» في مصدره المنشئ أن يعي هذه الحقيقة. كما أنّ على «المنهجيّة» التي تُركَّب في مجال من مجالات البحث في «علوم الأمّة»، أن تحمل معالم التوجُّه الذي تتوخاه في مصادرها، فتكون «منهجيّة» تحمل على حركة وتربط بين الأبعاد العمليّة والنظريَّة". وتقول واصلة بين هذه الخصيصة وسابقتها: " فـ«الخطاب القرآنيّ» الذي يجمع في توجيهه بين الأبعاد الاعتقاديَّة والعمليّة جاء ليتفاعل مع مواقف حيَّة في سائر نواحي الحياة الاجتماعيَّة في فترة تحوُّل تاريخيّ حافلة بالأقضيّة والحوادث، بل إنّ «التنزيل» كان عليه المعوّل الأكبر في إحداث هذا التحوُّل في تاريخ المنطقة وفي حياة العرب على مدى العقدين من الزمان– منذ انطلاق الدعوة إلى اكتمال الرسالة وتمام

(1) ص 20.

الدين، وتوالت الآيات القرآنيَّة الكريمـة واشـتبكت وتـداخلت وتلاحقـت بتنـاقض وتشابه وتداخل الأحداث والأسـباب حتـى إنهـا في موضـوعاتها ومجالاتهـا اتّـسعت لتستوعب وتحيط بمجالات وموضوعات الحياة الاجتماعيَّة كافَّة. وضربت بجـذورها في أعماق النفس الإنسانيَّة وصعدت بها إلى الآفاق الكونيَّة– ولم تزل تتداركها الأبصار بصيصًا رويدًا."(1).

وفي هذا المقام أقرّ أنني لم أكد –رغم الكد– أجد عبارة أرقى ولا أوفى ولا أوجز ولا أقطع في الرد على أصحاب دعوى التاريخانية ونسبوية الخطاب القرآني ممـا أردفـت بـه د.منى على هذا؛ حيث قالت في بلاغة بالغة: "من ثم فإنَّ القرآن ليس تجميعًا لنصوص محفوظة؛ وإنّما هو جمع آيات التحمت عبر لحظات متدافعة في مواقع متجدِّدة وبأغراض توجيهيَّة معلومة، سواء كان هذا التوجيه بالإعمال أو بالإبطال، بالدعم والتثبيـت، أو بالتقويم والتصويب، وإذا مَا انقضت المناسبات والملابـسات بقيـت هـذه الآيـات لا بمثابة الذكرى التي تسجّل واقعة انقضت، وليست كمحفظة تاريخيّة أو بيان توثيقيّ– وإنما بقيت هذه الآيات القرآنيَّة تحتفظ بكامل فعَّاليَّتها التوجيهيَّة النافـذة عـبر الزمـان والمكان بالنسبة لكل موقف إنسانيّ؛ اجتماعيًا كان أو تاريخيًا يحتوي على عناصر الموقف الأسـاسيّ الـذي اعتـبر سـببًا في النـزول، ولأنَّ المواقـف التـي تتخلـل حيـاة الأفـراد والجماعات والأمم– لا تخلو من عناصر تلازمها ملازمة الفطرة للإنسان فلا عجب أن يظل «**البيان القرآنيّ**» ينبض حيويَّة وفاعليّة– بوصفه تنزيلا من لدن عليم حكيم خبير، خالق الإنسان معلمه البيان، مدبّر الأمر ومهيأ الأسباب" (2).

7- ضرورة النظرة الكلية والمعمارية التي تتوخى الإعجاز المعنـوي –مـع الإقـرار بالإعجاز الجمالي– للقرآن لتناول كلياته وتحقيق مقاصده: "**وليس لنا من سبيل لإدراك هذه الحقيقة إلا إذا تجاوزنا النظرة الجزئيّة إلى الكتاب الكريم، واستوعبنا آياته في إطـار**

(1) ص 21.

(2) وفي هذا الهامش تشير د.منى إلى نفر من هـؤلاء، فتقـول: "ولكـن هنـا يجـب التنبيـه إلى أنَّ مثـل هـذه الدراسات التي تصدر عن دعاة التفسير الماديّ للتاريخ ومن إليهم– إنّما تخرج في الواقـع قلبًـا وقالبًـا نهجًـا وعرضًا –عن إطار «التنظير الإسلاميّ» بالمعنى الذي نستعمله هنا، ومن هؤلاء خليل أحمـد خليـل ومحمـد أركون ومحمد عيتاني ...

السور، ونجومه في إطار الأجزاء، وكذلك لن تحقق لنا المقدرة على التعامل مع كليّات الكتاب الحكيم، مَا لم نستطع تجاوز المبنى إلى المعنى، لتوخّي جوانب الإعجاز المعنويّ- وعندها يعود القرآن الكريم إلى موقعه الذي قدر له في حياة الأمّة بكونه فردًا مرشدًا ودليلا وفرقانًا وبيانًا للهدى والحق- لا على مستوى أفرادها فردًا، ولكن على مستوى أفرادها جمعًا- فالتخطيط الذي يمكن أن نستنبطه في نظم القرآن في ترتيبه الحالي، إنّما هو التخطيط للفعل الحضاريّ" [1]. وتعد هذه النقطة هي محور الارتكاز ومناط التجديد والفاعلية في منهجية التعامل مع القرآن من منصة مجتهد التخصص المفتقر كما تؤكد وتشدد أستاذتنا. ومن هنا أطالت في هذا المقام تشير إلى:

- ضرورة استيعاب الباحث لأبعاد مقصده في النسق القرآني جملة وليس فقط في الوقوف على الجزئيات فيما عساها أن تحمل من محتوى " فهناك علاقات لا يمكن أن تكتشف إلا من خلال المعنى الكليّ، ومن خلال أنماط التجاور والتقابل، وعبر الانتقال بين مواضع ومواضع، أو من خلال متابعة إيقاعات «الخطاب القرآنيّ» في حركاته.".
- التمييز والوصل بين تناول الفقيه للقرآن بغية "تخريج الأحكام الفقهية"، وبين مواقع التخصص اليوم " فنحن نبحث في «القرآن (والوحي)» [2] عن قواعد وأصول تنشئة الأمّة -حيث الأحكام هي أحد أبعاد البنيان- تدعمه وتقيم سياجه "... " وعلى ذلك- فإنّ «فقه العصر هو فقه سنن الاجتماع»- ولا يقتصر على «أحكام الاجتماع» بل إنَّه لا بد من مراجعة شاملة لمفهوم «فقه الأحكام» ذاته حتى يتأتّى الانتقال بالأحكام إلى «مقاصدها الشرعيّة» [3]، وعندها تعتبر الأحكام وسائط فاعلة في تأمين «حيويَّة الجماعة»، وفي دعم أواصر اللحمة والتماسك الداخليَّة، ولا تكون مجرد سياج خارجي لا يعدو أن يجمد في قالبه الشكليّ المجَّرد.".

---

(1) ص 24.
(2) وفي هذا إشارة إلى السنة وإلى حسن اعتبارها بها ولها.
(3) يمثل هذا موقف عام من المصدر الفقهي الذي وصفته بالنظر الجزئي في وسائد الحفاظ على بنية الأمة (ص 25)

- بيان أنها في الدعوة إلى تبني النظرة الكلية و"الوحدة الموضوعية" في سياق الخطاب القرآني لا تقدم على "نظرة غير مسبوقة" قدر ما تدعو لتفعيلها في المنهج. فتشير إلى سابقين من أمثال الشاطبي و د.دراز (حيث تصفه بأنه "عالم جليل قدم لنا المعين النفيس في مدخله إلى القرآن الكريم" وتعتبر دراسته في مجال الأخلاقيات "تقدم خير نموذج لاحتواء المسلك المتكافئ وطبيعة البحث في التخصّص، حيث إنّه قدّم لنا الدليل العمليّ والأسوة الحسنة إزاء مَا نحن بصدده في هذا المقام") [1]، وإلى مبادرات سيد قطب والشيخ الشعراوي. لكنها تخص بالأسبقية كلا من دراز والطاهر بن عاشور من حيث تقديمهما "نماذج الدراسات في مجال الاجتماعيّات التي تحمل آثار الاجتهاد في فروع التخصّص من منطلق امتيفاءٍ لأبعاد النظرة القرآنيَّة الكليَّة، ...".

8- حاجة "مجتهد التخصص" إلى الإلمام بخصائص مصادره التي يستقي منها، "وهو- إذ يقبل على التحقّق من هذا الشرط، عليه أن يقبل على تحصيل جملة مَا جاء به أئمة سبقوا في هذا المجال. وجاءوا بها جاءوا به من نفائس قلما استدركها اللاّحقون، ولكن لا ينبغي أن يستغرق في تفصيلاتها، ولا أن يقف عند منجزاتها، بل عليه أن يستخلص مَا يفيده في توجهه حول هذا المعنى لإضفاء قيمة جديدة فوق قيمتها المختزنة، وأن يعمل على الإضافة من خلالها- للمستجد في مجاله"[2].

9- ليس التعامل مع القرآن في هذا الصدد من باب "التفسير"، فله أولو العلم من أهله، " ولكنَّنا إزاء جهد إنشائيّ تأسيسيّ في مجالات المعرفة المعاصرة، وخاصة هذه المجالات التي لها علاقة مباشرة برصد وتوجيه اتجاهات الاجتماع البشريّ، ونحن إزاء هذه المهمة لا يسعنا إلا الرجوع إلى مصادر وجودنا الحضاريّ والكيانيّ، لنستمد منها قاعدة الانطلاق وأساس البناء" [3].

(1) ص 23، وص 27.
(2) ص ص 27-28.
(3) ص 28.

10 - أولوية المصدر القرآني والتعامل مع كونه مصدقا على ما عـداه مهيمنـا عليـه. وقد يبق بيان هذا في القواعد العامة للتعامل مع المصادر الإسلامية.

" **إنّ هذه الأخيرة تقتضي علي:**

[1] تبنّي النظرة الكليّة في تناول الظواهر.

[2] في اعتماد أساليب الدمج والتوليف بين الأجزاء في إطار الكليّات.

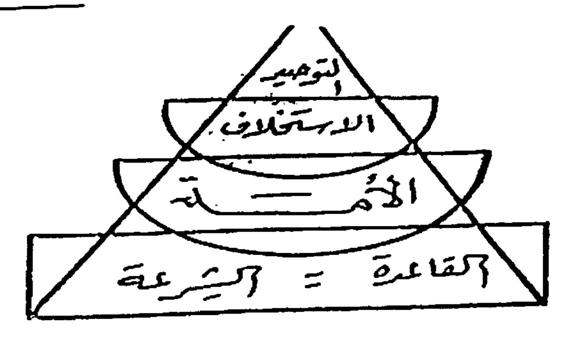
[3] البحث في العلاقات الارتباطيّة الرأسيّة والأفقيّة في هذا السياق.

[4] فضلا عن أنّ هذا التناول للظواهر الاجتماعيّة موضع النظر يفرض المرونة والحيويّة بالقدر الذي يتسع لمتابعة عوامل الدفع الحضاريّ -أي: التغيرُّ والحركة- بل يتجاوز ذلك إلى القدر الذي يتّسع لتوليـد هـذه العوامـل في إطـار تتحـدّد فيـه العلاقـات بوضـوح بـين المتغـيرات والثوابـت... ومعطيـات الحركـة ومحـاور الارتكاز... " [1].

كل ذلك لضبط التعامل مع الذكر الحكيم؛ بغرض اسـتنباط "**الوسـيط المنهـاجي**" للتعامل قرآنيا مع التخصصات الحديثـة، والواقـع الـراهن، والوصـل بيـنهما بميـزان المرجعية الإسلامية: عقيدة وشريعة وأخلاقًا. فما معالم هذا الوسيط المنهاجي؟ وما هي مقوماته وخصائصه؟ فالدكتورة منى تشير إلى "أن من مقتضيات التعامل المنهاجيّ مع مصادر التنظير الإسلاميّ، إيجاد هذا الوسيط الذي ينقل المدركات المستمدة من المنظور الإسلاميّ إلى مجالات التخصّص حتى يمكننا بلورة هذه الأخيرة في ضوء هذا المنظور. حتى تستوي قاعدة «**المعرفة البديلة**» في مجال «**السلوكيّات**» على أصول منهاجيّة أصيلة خاصة بها، متكافئة في طبيعتها، متّسقة في مقاصدها. وعلى ذلك فإنّه من جراء عمليّات المطابقة والتواؤم، بين أصول مصدريّة، وكليّات تخصُّصيّة.. يمكننا أن ندخل في دائـرة بناء «**الأطر المرجعيّة المطلوبة**»- ونعود لنذكر أنَّ هذا المطلب قوام تأمين الرؤية الكليّـة في مباحثنا التفصيليّة" [2].

(1) ص ص 31-32. والترقيم من عندنا.

(2) ص ص 38 – 39.



الشكل رقم ١

رابعا- معالم منهجية تنظير مستفادة من خصائص الخطاب القرآني:

من منطلق مفاهيم: الاستهداء والاعتبار والتأسي، التي تتعامل بها د.منى أبو الفضل مع الأصول الإسلامية –وبالأخص القرآن الكريم- تتجلى عديد من معالم الوسيط المنهاجي أو المنهاج الواصل بين القرآن والتخصص الاجتماعي والحضاري المعاصر، فتقول: "إنّ الوسيط المنهاجيّ الذي نستمده من المصدر القرآنيّ يقوم بربط المباحث المتفرعة في مجال التخصّص بالحقل القرآنيّ كما يوفّر الرؤية الكليَّة المستمدة من طبيعة مصدره- وبالتالي يقدم «الإطار المرجعيّ» الذي يحفظ وحدة فروع التخصّص من جانب، ويمكّن من إقامة علاقات النسبة والتناسب بينها، ويؤمّنها من الانشطار في تفريعات تبعدها عن مدار الغايات والمقاصد- والتي يكون بقاؤها مرهونًا ببقاء الرؤية الكليَّة. وعلى ذلك، فإن كان مفهوم «السلطة» يتميّز في المنظور الإسلاميّ عنه في المنظور الوضعيّ، فإنّما يكون ذلك بمقدار ارتباطه بمصدر هذا التمايز، وبقدر مَا تستمر علاقاته بين الوسائل والمتغيّرات المختلفة في المنظومة القيميّة الكليّة المستمدة من هذا المنظور. ولكن مما يستوجب النظر في هذا المقام، ونحن نربط بين النظرة الكليَّة للظواهر موضع التخصّص، والنظرة الكليَّة التي تستمد من طبيعة المصدر القرآنيّ هو أنّ هذه النظرة لا تقتصر على موضع الظاهرة في كليّاتها.. أي: على العلاقات الارتباطيَّة التي توجد بين مستويات ومكونات هذه الظاهرة في جملة «الإطار المرجعيّ» وإنّما نجد أنّ هذه النظرة الكليّة تحكم التعامل في داخل هذه المستويات وفيما بين المكوّنات وبعضها، أي أنّها تتخلل «حيويّات المنهاجيّة» ولا تقف عند أبعادها ومعالمها الخارجيَّة" (1).

(1) ص ص 33-34.

ومن ثم تتبين بعض خصائص هذا المنهاج العام على سبيل الاستفادة من خصائص الخطاب القرآني وذلك على النحو التالي:

1- فاقتداء بسمات الاتصالية القرآنية ينبغي أن تكون منهجية علوم الأمة والعمران اتصالية فعالة: "فإنّنا نجد العناصر الاتّصالية تتحقّق وتجتمع في البيان القرآنيّ على أكثر وجوهها إحكامًا وفعالية على النحو الذي يدفعنا إلى التعامل مع القرآن الكريم– كمصدر حيٍّ وحيويٍّ في تأصيلنا لأبعاد «منهاجيّتنا»– وإذا كان لـ«منهاجيّتنا» أن تتزود من نبع «الخطاب القرآنيّ» عند هذا المستوى فهي تكون إزاء درسها الأول في ضرورة تحقق العناصر الاتّصالية في مجالها. لأنّها من وجوه «الكفاءة المنهاجيّة» ومن عوامل الفعالية فيها".

2- وحيث إن المصدر القرآني مقاصدي بطبيعته فينبغي أن تكون المنهجية المستوحاة منه كذلك: "أمّا الدرس الثاني فهو أنّ «المنهاجيّة» التي تستأنس بالمصدر القرآنيّ لا بد لها أن تولي اهتمامًا خاصًا لبعد المقاصد والغايات ولا بد لها من أن تكون في النهاية بمثابة مسلك تعبُّدي يسمو بمجال التخصُّص على مقام العلم النافع..." [1].

3- منهجية حيوية كحيوية الخطاب القرآني، وخاصة في التعامل مع الإنسان والمجتمع والظواهر في جمعيتها وكليتها بل فصل متعسف: "والدلالة العمليّة لذلك في مجال بحثنا هي في أنّ «الأصول المنهجيّة» للتعامل مع مصادر التنظير الإسلاميّ لا بد أن تعتبر بهذا المعنى في أسلوب البيان القرآنيّ. فإن كان هناك موضع للتمييز بين تنوع جوانب ومصادر السلوك الإنسانيّ والسلوكيّات في المجتمع، فإنّ علينا أن نتعامل مع الإنسان في وحدته المتضمنة لأبعاده المتنوعة، وأن تنطلق مناهجنا في التعامل مع الظواهر الاجتماعيَّة من تلك القاعدة التي توفر لها أوسع قدر من التكامل الممكن أو سعة الأفق" [2].

4- منهجية متحفظة في التعامل مع المنهجية الوضعية بسبب الاختلاف في الأصول المعرفية: "والوجه الآخر لهذه الملاحظة أنّ علينا أن نتعامل بكثير من التحفظ

---

(1) ص 19.
(2) ص 20.

مع المناهج المتداولة في مجال التخصُّص ليس فقط للاعتبار الجوهريّ الذي يحكم منحاها جميعًا– والذي ينشأ عن المنطلقات الفلسفيّة المعرفيّة التي تقوم عليها، وفيها مما يتنافى مع الأصول المعرفيّة الإسلاميَّة، ولكن لأنّها لا محالة واقعة بين مثالب الإفراط والتفريط، على النحو الذي من شأنه أن ينعكس في كل من طبيعة ونتيجة الدراسات التي ترتكز إليها، وأول مَا نستفيده من التعامل مع أسلوب البيان القرآنيّ هو ضرورة اتّساق الأصول المعرفيّة، ومحتوى الرسالة مع «الأصول المنهجيّة»، أو طرق الاقتراب أو التناول لها [1].

وتلخص د.منى هذه النقاط الأربع السابقة قائلة: "ومجمل هذه الدلالة هو أنَّ منهاجيّة تتعامل مع المصدر المنشئ للتنظير الإسلاميّ– لا بد أن تعيَ وتستوعبَ أبعاد الحيويَّة التي تميِّز الخطاب القرآنيّ، وحتى لا تولد المنهاجيّة ميتة أو جامدة، فعليها أن تستأنس بطبيعة ومنحى المصدر المنشئ، وبروح العالم المتعبّد المفتقر إلى بصائر النور المبين، ولسنا ملزمين بالوسائط «التراثيَّة» الكثيفة ولا بالمدخلات العصريَّة المريبة، ومن طرف آخر ومكمّل، فإنَّ المنهاجيّة التي تستلهم مصادرها التي نقصدها، لن تخرج لنا وقد حققت شرط التكافؤ الذي تقتضيه كل منهاجيّة ناجحة، وإنّما سوف تخرج لنا وقد استوفت أبعاد الاستواء والإحاطة التي تمكنها من قدر حيويَّة التفاعل مع عناصرها كافة، تلك التي تستمد من ذلك التراث المبنيّ على المصادر وتلك التي تستمد من الموقف المعاصر كما أشرنا، ونكون بذلك قد أمَّنا «التنظير الإسلاميّ» في مجالات المعرفة التي يسعى الباحث المسلم لأنّ يسترجع مواقفه فيها، خروجًا من مزالق التعمية والتجريد.. حيث إنّنا نعود لنتذكر أنَّ مقصد «التنظير الإسلاميّ» ليس مقصد الفيلسوف الحكيم، وإنّما هو مقصد المجاهد الرابض على ثغرة من ثغور الأمّة، بعد أن تضاعفت تلك الثغور وتحولت إلى ثغرات في الهيئة والأساس. إذن– فالتماس «أسباب الحيويَّة» في الخطاب القرآنيّ، والتأسّي بها عند بنائنا للقواعد المنهاجيّة في التأصيل لعلوم الأمّة في واقعها المعاصر، من مقتضيات الوعي المنهاجيّ في هذه المرحلة، وهو أمر في غاية الأهميَّة" [2].

---

(1) ص20.

(2) ص 23.

تلك بعض خصائص أساسية، لكنها تشي بأن مجمل خصائص منهج التعامل مع القرآن ومقوماته يجب أن يكون لها مردود وفائدة فيما يتعلق بالمنهجية الأخرى المستفادة في بناء علوم الأمة والعمران. ومن ثم ننتقل إلى مقومات هذه المنهجية الوسيطة للتنظير في العلوم السياسية خاصة، والتي تدور حول العمليتين اللتين سبق أن قررت أستاذتنا أنهما تمثلان ركني المنهج: عملية بناء الإطار المرجعي لعلم السياسة (**المستوى الكلي للمنهج**)، ودعاماتها المتمثلة في عمليات بناء المفاهيم السياسية (**المستوى الجزئي للمنهج**).

أ) نحو إطار مرجعي للتعامل مع المصدر القرآني في العلوم السياسية:

الإطار المرجعي هو "منظومة نسقية" تتكون من مفاهيم محورية أو مركزية تتولد عنها وتتداعى إليها مفاهيم فرعية تتصل بها ضمن هذا النسق. وأبرز سمات هذا النسق هي: الاتساق، ثم التدرج، ثم التكامل[1]. وبالنسبة للإطار المرجعي المستفاد من القرآن الكريم فهو يقوم على أربع دعامات تصفها د.منى بكأنها " **الأوتاد الأربعة التي تشد قواعد البيت العتيق... قبلة الأمة، ومدار المناسك، ومهبط الوحي والعمارة والتشييد**".

أما بيانها فهي:

"- **الدعامة الأولى:** هي «**عقيدة التوحيد**»، التي على أساسها قامت الدعامات الأخرى، وبها استقامت ملامحها.

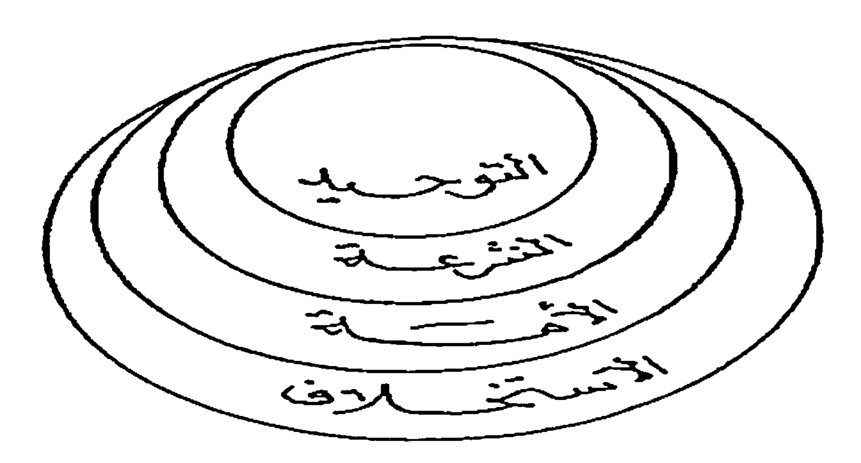
- **والدعامة الثانية:** هي «**الاستخلاف**»- مناط الخلق وغايته- ومقياس الأمانة ومنطوقها.

- **أمّا الدعامة الثالثة:** فهي وعاء هذا الاستخلاف وأداته، وقرار هذه العقيدة ونبتها وهي «**الأمّة**».

- وتأتي بعدها أساسًا لها، تؤمنها في وسائط بلوغ المهمة، «الشرعة»، والتي تمد الأمّة بضمانات القيام على الاستخلاف. ونكون بذلك إزاء.

(1) ص ص 39-40.

الدعامة الرابعة: التي تكتمل بها المنظومة النسقيَّة، ويستوي عليها «الإطار المرجعيّ» للتعامل مع القرآن الكريم- في محاولتنا إرساء أصولنا المنهاجيّة في مجال العلوم الاجتماعيّة" [1].



الشكل رقم -

هذا إطار مرجعي "للفعل الحضاري". وإذا كان لكل فعل حضاري "[1]منظومة قيميّة تشكّل **«البواعث والمنطلقات والدوافع والأبعاد المعنويّة»** لهذا الفعل وأهدافه- وهي عادة مَا يطلق عليها **«الثقافة»** -[2]كما أنَّ لكل فعل حضاريّ قاعدته البشريّة التي تحمل هذه المنظومة القيميَّة وتتفاعل من خلالها مع البيئة -عبر الزمان والمكان- وهذه هي الجماعة التي تحمل سمات مميَّزة-أيًا كانت تسميتها- [3]ثم إنَّ لكل فعل حضاريّ من المسالك والطرائق والوسائل التي تصطنعها الجماعة، والتي تتغيرَّ من حقبة تاريخيّة إلى أخرى- والتي قد تتفاوت فيها الجماعات، [4]بقدر تمكّنها من بيئتها الماديّة، وبقدر مَا تدركه من الأسباب الفنيّة والعقليّة، والتي تستثمرها في بلوغ أهدافها".

إذن الإطار المرجعي الإسلامي يتطابق مع نسق الفعل الحضاري وأركانه بشكل مطلق، لكن النسق الإسلامي يتميز عن سائر الأنساق بمحتوياته، وبالأخص "تمايز المنظومة القيمية، والتي تنبثق هي في الجوهر والأساس من عقيدة التوحيد. ومن ثم تعد

(1) ص 40.

المنظومة النسقيّة التي تنتظم «الفعل الحضاريّ» هنا منظومة اعتقاديَّة- قيميَّة، ويكون فيها التوحيد بمثابة الناظم والأساس معًا الذي ينتظم كافة المفاهيم الأخرى، والذي يتخلّل المستويات المختلفة في «الإطار المرجعيّ للفعل الحضاريّ». ومن خلال الناظم التوحيدي تتولد الأطر المرجعية الفرعية على مستوى التخصص (العلوم السياسية) أو داخل أفرع ودراسات التخصص نفسه.

ومن ثم فالمفاهيم داخل الإطار الرجعي تقع في ثلاثة مستويات:

1- المفاهيم الكلية الإطارية: وتنطوي على المنظومة النسقية للفعل الحضاري الإسلامي (الرباعية).

2- سلسلة المفاهيم المحورية: تنتظم دائرة من دوائر الفعل الحضاري (مستوى التخصص: السياسة).

3- المفاهيم الفرعية المولدة: باعتبارها "مقدّمة لعمليّات التنظير واستنباط النماذج التحليلية وغيرها من أدوات النظر العلميّ في هذا المجال" [1].

وهذا ينقلنا -من غير انفصال ولا انقطاع- إلى عملية بناء المفاهيم السياسية في إطار المرجع القرآني: خصائصها ونماذج منها.

ب) المفاهيم القرآنية ذات المغزى السياسي: خصائص ونماذج

تذكر د.منى خصائص عامة للمفاهيم الإسلامية على اختلاف مستوياتها (إطارية، محورية، فرعية).

وهي أن المفاهيم:

- "هي وسيط للربط والتأليف وتحقيق التواصل بين مجالات الحياة المختلفة- حيث إنّها تتخللها جميعًا .«مثال: مفاهيم الشورى، البيعة، العقد».
- هي محتوى لقيم فاعلة -وتخلُّلها للدوائر المختلفة «للفعل الحضاريّ» يكسب تلك الدوائر مَا بها من اتّساق ويصبغها بملامح مشتركة.
- هي مصدر تأمين قدر من التوازن بين المركز، وتوفر قابليّات التصويب الذاتيّ داخل الجماعة لاستدراك الاختلالات التي تقع في مسار وأطوار «الفعل الحضاريّ».

(1) ص 43.

إنَّ وحدة منبت هذه المفاهيم، وكذلك طبيعة هذه المفـاهيم، مـن شـأنها دعـم «الأطـر المرجعيّة» في المستويات المختلفة ودفعها في اتجاه تأكيد منبعها «التوحيديّ الاعتقادي».

- التوحيد؛ كناظم لتلك المفاهيم كلا على حدة وفي نظمها مجتمعةً، إنّها يكـسبها أبعادًا جانبيَّة تنعكس في طبيعة «الفعل الحضاريّ» النابع عنها بما يحيل بينها وبين أحاديَّة الاتجاه.
- تعكس هذه المفاهيم جملة التصوُّر الإسلاميّ في بعـده الحركـيّ الأدائـيّ الـذي يرتبط بمعنى التحقّق ويدفع إليه دفعًا. ويتضح ذلك في التأصيل لـ «فعـل الوجـوب» الذي يلازم «مفاهيم الأداء في المنظومة النسقيّة الإسلاميّة للفعل الحضاريّ»- أيّـا كـان المستوى الذي تدرك عنده هذه المنظومة" [1] .

ونظرًا لأهميتها وأولويتها تتخير د.منى المفاهيم الإطارية لتقف عند بعض خصائصها على سبيل الإيجاز:

1- "إن من خصائص «المفهوم الإطاريّ»- وهي -أيضًا- مـن شروط تحقُّقـه، أن يكون من الكليّات الجامعة، التي تحمل ملامح المنظومة القيميّة الاعتقاديّـة والكليّـات الجامعة وتحوي بدورها جملة من المفاهيم الفرعيّة.

2- تتسم هذه المفاهيم بقابليّة لتوليد واستيعاب المفاهيم الجديدة فيها يستجد مـن فرعيّات وجزئيّات نطاقها الحيويّ.

3- كذلك توجد علاقة ترابطيّة واضحة فيها بـين المفـاهيم الإطاريّـة وبعـضها... تحكم نزولا وصعودًا، وتنتظم في علاقات تقاطعيَّة من خلال تشابك «المفاهيم الفرعيَّة المتولّدة عنها».

4- كذلك يلاحظ وجود نوع من التدرج والتتابع في سن المفـاهيم الإطاريَّـة مـن واقع انبثاقها عن المنظومة القيميّة الاعتقاديَّة التي تنتظمها أصلاً" [2] .

وهاهنا مجمع البحرين ومصب الرافدين؛ حيث تلتقي عمليتي بناء الإطار المرجعي وبناء المفاهيم بين يدي الكتاب الحكيم من أجل تنوير مجال التخصص؛ لتتبدى حزمـة من العمليات أو الإجراءات المنهجية المحلية **على النحو التالي:**

---

(1) ص ص 44-45.

(2) ص 44.

" إذا مَا انتقلنا من بناء «**الإطار المرجعيّ**» على النحو السابق فإنّنا يمكـن أن نتخـذه منطلقًا لنا في التعامل مع «المصدر القرآنيّ المنشئ» في مجال التخـصّص المعنـيّ. ولكننـا سرعان مَا نجد أنفسنا إزاء مرحلة تالية في «**العمل المنهاجيّ**» حيـث يكـشف التعامـل المباشر مع السورة أنَّ هناك حاجة لعمليّات مرحليّة،

[1] تبدأ باستقراء وتخريج جملة المفاهيم الفرعيَّة الواردة في السورة والتي تكون لهـا دلالات معنويَّة في ضوء المفاهيم الكليّة، سواء منها «**المفاهيم الإطاريّة**» أو عموميّـات التخصّص.

[2] ويلي ذلك عمليّة تحديد لنماذج الآيات المحوريّة، التي يمكـن أن تـشكّل- مـن خلال ظاهرة المفاهيم الواردة فيها، أو من خلال مَا تستنبطه من معانٍ معقولة، تـرتبط «**بالإطار المرجعيّ**» ذاته- مفتاحًا لاستخلاص الدلالات الواردة في السورة أو اكتشاف المنحى العام لها من منظور «**الفعل الحضاريّ القرآنيّ**»

[3] ويمكن بذلك أن نكون عند أوّل المستويات لتكشيف موضوعيّ- من منطلق الكليّات- يقدم لنا رصيدًا من المدخلات التي يمكن البناء عليها" [1] .

ومن ثم تقدم أستاذتنا نماذج مبسطة لهذه العمليات بالنظر في خمس سور قرآنية هـي (الشورى، والحديد، والنور، والإسراء والحج)، باستقراء جملة المفاهيم الفرعية الـوارد في السورة، ثم نماذج للآيات المحورية التي وردت فيها تلك المفاهيم، ثـم اسـتخلاص محور السورة ومفادها. كل ذلك من زاوية البحث السياسي [2] .

❂

(1) ص 45.

(2) ص ص 45-49.

من أعلام التجديد في علوم الأمة والعمران قراءة في العطاء المعرفي

للأستاذة الدكتورة . منى أبو الفضل(*)
الأستاذة . شيماء بهاء الدين(**)

مقدمة (***):

شهدت الأمة العربية والإسلامية عبر نصف القرن الماضي حركة متصاعدة نحو إعادة ترتيب البيت، ومحاولة استعادة الذات ومكانتها ومكناتها على الأصعدة المختلفة. تحولت مشكلة النهضة بين نصفي هذا القرن المنصرم من المأخذ الكلي وحمل همّ التخلف والتجزئة والتبعية جُملةً، إلى مستوى تقسيم الجبهة إلى مجالات ومساحات متنوعة ومتكاملة في آنٍ. فبرز إلى الساحة فرق ومجموعات متخصصة في مواجهة بُعدٍ ما من أبعاد الأزمة؛ تشخيصًا وتمحيصًا، وتقويمًا وعلاجًا، وكان في مقدمة هذه المفارز أولئك الذين لمسوا وطأة الأزمة الفكرية العاصفة بالعقل المسلم المعاصر، وفي قلبها أزمة علوم الإنسان والاجتماع وعلوم الأمة والعمران، والتي أضحت تُدْعَى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. فلقد شهدت العقود القليلة الماضية جهودًا كبيرة في فحص حالة هذه العلوم على صورتها التي تطورت إليها ضمن النسق المعرفي الغربي بخصائصه الوضعية والمادية والعلمانية، وسبر أغوارها، وتمييز المستويات التحتية والتصورات الخلفية التي تنتج هذه العلوم وتوجه مناهجها ونظرياتها، ولم يزل نهر هذا الكفاح جاريًا ويتجدد عطاؤه رغم المعوقات والتحديات.

وفي هذا المضمار الشائك كثيرًا ما تختلط المفاهيم وتتوه المعاني، حتى إنه لتلتبس في المقام المعرفي والعلمي مفاهيم كبرى مثل: "العلم" و"المعرفة" و"المنهج العلمي"، و"المنظور" و"النظرية" و"رسالة العالم"، و"مصادر المعرفة والتنظير"، وغيرها؛ ومن

(*) نشر هذا البحث في عدد خاص من مجلة المسلم المعاصر.
(**) باحثة وطالبة دراسات عليا في العلوم السياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة.
(***) شكر خاص للأستاذ مدحت ماهر على تحرير ومراجعة هذا البحث.

ثم تضطرب التناولات، وتتداخل الرؤى. وهنا تتجلى الحاجة الماسة إلى المجدّدين العلميين الذين بمقدورهم إعادة الأمور إلى نصابها، وتأصيل نظرية المعرفة على أسس راسخة جامعة بين الثابت والمتغير، والأصل والعصر.

وفي مقدمة هؤلاء المجدّدين، تأتي الأستاذة الراحلة الدكتورة منى أبو الفضل-أستاذ النظرية السياسية بجامعة القاهرة، وفيلسوفة العلم الكبيرة - وإسهاماتها في الإصلاح العلمي والفكري، لا سيما في الأسس الفلسفية والمعرفية التي تبنى عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومناهج نقلها واستعمالها في الدائرة العربية والإسلامية.

فقد جاءت إسهاماتها في وقتٍ سعت فيه العلوم عامة -والعلوم الاجتماعية والسياسية خاصة- لإعادة تعريف نفسها، سواء على مستوى المنطلق والموضوع أو فيما يتعلق بالمنهج والغاية، وهذا، بحثًا عن ضالّةٍ ما، وإن كانت العلوم الاجتماعية - والعلوم السياسية من بينها- قد بدأت تجد ضالتها هذه في إعادة الاعتبار للأبعاد القيمية والحضارية وما تتضمنه من عوامل الدين والثقافة، إلا إن د. منى قد رأت هذه الأبعاد على نحوٍ أكثر عمقًا في ضوء طرحها للمنظور الحضاري، فهي لم تتعامل مع هذه الأبعاد القيمية والحضارية باعتبارها من عوامل الصراع والهيمنة، وإنما عدتها أساسًا للتكامل والاتساق على المستويات الواقعية والنظرية. يتضح هذا من حرص د. منى على التأصيل المنهاجي لتناول هذه الأبعاد في كل فرعٍ علمي درسته، انطلاقا من مبدأ "التوحيد" الذي يُعَد التنوع مطلبًا مشروعًا بالنسبة له. ووفقًا لتأصيل د.منى للمنظور التوحيدي Tawhid Episteme فما يترتب على هذا المبدأ يتجاوز صلته التاريخية بعالم المسلمين، ليكتسب أبعاده المعرفية والاجتماعية والأخلاقية بالعالمي، خاصة وأنه مُجسَّد في منظومة عقدية على المستوى الفكري والتصوري، وفي نظام أخلاقي قانوني على المستوى الاجتماعي والتنظيمي. هذه بعض ملامح أساسية نجدها منطبعة في شتى أطروحات منى أبو الفضل.

وبالتالي، فإنه وإن كان من المؤكد أن تناول أعمال قامةٍ علمية كالأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل ليس بالأمر اليسير، إلا إن الأمر قد يكون أيسر إذا ما كانت هذه الأعمال قد صيغت على نحوٍ منظومي كما الحال الذي هو عليه عطاؤها العلمي.

والذي من أهم سماته :

- التزام منهاجية محددة ومرنة في ذات الوقت.
- المزج بين الخبرات الذاتية والموضوعية.
- حضور رؤية نقدية موضوعية.
- اتصال مستمر مع الواقع.

هذه السمات التي تمنح هـذا العطـاء القـدرة عـلى التجـدد والتواصـل مـع مختلـف التوجهات العلمية.

وسيتم تناول هذه المنظومة الفكرية على النحو الآتي:

إبحارًا في عالم عطاء منى أبو الفضل نقسم الرحلة إلى مرحلتين: -

أولاهما تتضمن القسم التأصيلي حيث نبدأ :-

أولاً - بالتطرق لرؤيتها لمعنى المنهاج والمنهاجية، هـذه الرؤيـة التـي وإن كانـت قـد تبلورت مع تأسيسها للمنظور الحضاري، إلا أنه من المؤكد أنها كانـت حـاضرة لـديها قبل ذلك، ثم يتم التعرض .

ثانيـا - لعملية تأسيس المنظور الحضاري ذاتها، فمصادر التنظير الإسـلامية والتـي تُمثل حجر الأساس بالنسبة لهذا المنظور.

- **وفي المرحلة الثانية يأتي القسم التطبيقي ويشتمل على ركنين مهمَين، حيث نحاول :**

أولاً – الوقوف على أبرز إسهاماتها في حقل العلوم السياسية على وجه الخـصوص، والتي تُمثل "العلـم الـوطن" بالنـسبة لهـا. وقـد تميـز إسـهامها في داخـل هـذا المجـال بالموسوعية في ذاته، فإلى جانب كونها أستاذًا للنظرية السياسية في المقام الأول وما ارتبط بذلك من إسهام امتد إلى النظرية الاجتماعية ككل، فقد كانت لهـا إضـافات ضـافية في مختلف فروع علم السياسة الأخرى، لا سيما فيما يتصل بدراسة النظم السياسية (**والنظم العربية منها تحديدًا**)، كما أن لها إسهامها الخاص في مجال العلاقات الدولية والتي كـان أبرزه ما يتعلق بمفهوم "**الأمة القطب**" وتناول وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي، إلى جانب رؤيتها للعلاقات بين العالمين الإسلامي والغربي.

ثم يأتي ثانيًا – اهتمامها بقضايا المرأة من منظور حضاري، وقد مثلت أفكارها في هذا الشأن انعكاسًا لرؤاها على صعيد كلٍ من النظم السياسية والعلاقات الدولية، فهي تعتبر أن حال المرأة يُعد مؤشرًا على أوضاع النظم والمجتمعات في جانب منها، وكذا فإن طبيعة الاهتمام بقضاياها والجدل حولها بمثابة ركنٍ أساسي في التفاعلات ما بين العالمين الإسلامي والغربي، ولا ينفصل عن ذلك تأكيد د.منى على أن "الأم والأمة صنوان".

هذا وقد كان لائقًا أن نستهل باستعراض للسيرة الذاتية لأستاذتنا، غير أن عيشها حالة الجهاد العلمي واستغراق هذه الرسالة لحياتها العلمية والعملية يجعل الوصل بينهما أولى على نحو ما سنحاول في الأسطر التالية.

* القسم التاصيلي:

أولاً- في المنهاج والمنهاجية :

إن الوعي المنهاجي بالنسبة إلى د. منى إنما هو ضرورة، ولكن أي منهاج وأية منهاجية؟

المنهاج هو الطريق الموصل للغاية. وتتحفظ د. منى على المنهاج في شرعة العصر، والذي تُعرِّفه بأنه الأخذ بالأسباب الوضعية المادية التي يتوصل إليها العلم والمبنيّ على الظن، والعقلُ المركَّبُ على الهوى، من أجل إصلاح الأمر. هذه الحالة التي تتفق عندها مع قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾[البقرة: 11] (1).

وبالتالي، فإن هذا الإصلاح المنشود لن يُدرَك، فتدعو د. منى إلى كسر أسر هذا المنهج بالتوجُّه إلى منهج يُستمد من الحق، ويُؤسس على العلم الذي علّمه العليم، يكون موردًا لليقين، وتستقيم به مساعي الإصلاح.

وهنا بدا كأننا إزاء نسقيْن ترصدهما د. منى كما يلي: نسقٍ حضاريٍّ يقوم على محصلة العلم الظني والهوى ويتبعه بمناهج وضعية، ونسقٍ حطوي قِوامه العلم الحقُّ والهدى، وتتبعه مناهجه التي تسترشد بمنابع الحق، وتتقدمه نظم التآلف والتعارف

(1) منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقوّمات، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ص7–8.

التي تقوم عليها شرعته. هذا النسق الثاني والمفتقَد هو ممكن وإن لم يكن متاحًا، وقابل للتحقق في ضوء ما توافر له من وعي وعزم وسعي [1].

وتحذر د. منى كل أمة تضيع منها الشِّرعة وتغيب عنها الغاية، وكذا كل أمة انقطع فيها المنهاج عن مورده، فمثل هذه الأمة التي تصطنع المورد عند كل باب، ستُرَد في النهاية مدحورة مخذولة.

وهذا ما يصدق لديها على الأمة الإسلامية: خير أمة أخرجت على أكمل شرعة وأتم منهاج، حيث تخلت أو تاهت عن الشرعة والمنهاج في ظل تشابك دروب الحياة وتعاقب ظلمات الخطب، لاهثةً وراء أسباب العزة في غير ما أنزل الله، فما كان إلا أن انتهي بها المطاف لأن تقف ملومة مذمومة، حتى إذا استفاقت من فتنتها وأدركت أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، أخذت تجِدّ في تغيير ما بنفسها وعساها أن تدرك شيئاً مما فاتها، لتعود هي بالمورد تتصدر قافلة الحضارة. ولكن هيهات الرُّجعى دون الاعتصام بالشرعة والتذرع بالمنهاج [2].

هذا في معنى المنهاج وضرورة الوعي به والسعي له. أما المنهاجية فإن د. منى اعتبرتها مفهومًا يتسم في ذاته بقدر غير قليل من الغموض، وإن كان يشير بشكلٍ عام إلى كيفية تناول الأمور، وكيفية الخروج من التركيز على الماهية إلى الآلية. فتعرّف المنهاجية بأنها "علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات... أي الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية على أكمل وأفضل ما تقتضيه الأصول والأحوال، وإن كان الطريق قد يطول وتعتريه الكثير من المزالق والعوارض"، وهنا تكون المنهجية مصدرًا لابتغاء الرشد.

تؤكد د. منى أنه وبقدر ما تحيط به المنهاجية من علم الطريق، وبيان الوصل، وبقدر صحة منطلقاتها وسلامة وجهتها، يكون قيامها مقام المرشد الأمين، والدليل الذي يعرِّف كيفيات المسار وفن البلوغ، من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال، بحيث يُمكّن

(1) المرجع السابق، ص7.
(2) المرجع السابق، ص8 .

السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدراك، فالمتابعة واللحاق [1].

إلا أن د. منى حرصت على توضيح شتى المعاني التي قد يُثيرها مفهوم المنهاجية عند إطلاقه في العلوم الاجتماعية، فأشارت إلى أنه ينطوي على عدة معان؛ فقد يُقصد به مناهج وأدوات البحث، أو آليات التعامل مع المصادر وطرق الاقتراب من الظواهر، كما أن هناك معنى آخر يرتبط بكيفية بناء العقل، وكيفية توظيف/ إيجاد كل من اللغة والوسائل التي تمكّن من نقل الفكر إلى الأكاديميا، وبناء جماعة علمية تتواصل في عمليات توليد المفاهيم ونقلها وتشكل قاعدة جديدة للتراكم الأفقي والرأسي، قاعدة ليست معلوماتية بل علمية أكاديمية، وهذه العملية تطلق عليها د. منى مفهوم "تأسيس المدرسة"، هذا المفهوم للمنهاجية هو أحد العناصر التي انطلقت منها د. منى في عملية تأسيس "المنظور الحضاري" من واقع تدريسها مادة النظم السياسية العربية [2].

ومن تحرير مفهوم المنهاجية تأتي قضية المفاهيم، فإن د. منى تعتبرها اللبنات التي تؤسَّس منها المنهاجية، وبالتالي فإنه ما من عمل منهاجي، إلا وتكون عملية "تأصيل المفاهيم" قوامه، وهذا من خلال عمليات البحث والتنقيب والتخريج فيما هو متاح ومتداول من المفاهيم، لأجل التحقق منها وتنقيحها. وتصف هذه العملية في مجال بناء المفاهيم بأنها تقع في مقام الفروض، لاسيما إذا ترتب على غيبة مفهومٍ منها ثغرةٌ في صرح الأمة وعقلها [3].

أما الأطر المرجعية أو النسق القياسي والنماذج التحليلية وغيرها من التركيبات التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري الإنشائي، فتعدّها د. منى بمثابة اللحمة والعصب والخريطة للمنهجية، فهي تتيح وضع المفاهيم في مواضعها، فتخرجها من قوالبها المنفصلة وتوصل فيما بينها على النحو الذي يُشغِّلها في اتجاه معلوم لتحقيق القصد من المنهجية.

---

(1) المرجع السابق، ص110.

(2) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، في نادية مصطفى - سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000، ص109.

(3) منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، مرجع سابق، ص8-9.

وإذا كانت د. منى تؤكد أن "الإطار المرجعي" يُقدِّم الضابط الناظم للمفاهيم، وأن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم، فإنها توجز الاختلاف الأساسي **بينهما في نقطتين:**

أولاهما - أن عملية بناء المفاهيم تقتضي القدرة على التدقيق في الجزئيات، مما يتطلب مهارات تحليلية معينة، على خلاف مقتضيات بناء الإطار المرجعي إذ يكـون التعامـل فيها منذ البدء مع الأعمدة والهيكل وأوتاد الهيئة والبحث عن خطوط الترابط الأفقيـة والرأسية.

الفارق الثاني يتعلق بنطاق النظر، ففي حالة بناء المفاهيم تَشَبَّه الباحـثَ بـالخبير في معمل الفحوص الطبية والذي يمسك بـالمجهر فاحـصًا للعينـة، والتـي هـي في هـذا السياق: اللفظ أو الاصطلاح، أما في مجال الإطار المرجعي فإنه يقف موقـف الراصـد للقبة السماوية عامدًا إلى استيعاب أكبر مساحة ممكنة من الرؤية لئلا يغفل عن ورود أي إشارة قد تحمل ما يُشكّل بُعدًا في البنيان أو مدخلاً إلى الهيئة، وهذا دون أن يُستغرق في التفاصيل، ثم يُرسل النظر باحثًا عن الأنماط التي تتولد عن ارتباط أجـزاء الهيئـة، وفي كل مرة يزداد مرانًا واستنارة فيزيد ملامح إطـاره تبيانًـا؛ مـستجليًا للكليـات ومفـرغًا للجزئيات التي تعتبرها د. منى "كليات أدنى" أو بمثابة كليات على مستوى الجزئيات.

الغرض مما سبق لفت الانتباه إلى حقيقة مهمة تعتبرها د. منى **"عقدة المنهجيـة"**؛ إذ عليها يتوقف مصير التوجه في قضية المنهجية، خاصة مع الانتقال بإسلامية المعرفة من الغاية إلى المسعى في لحظة زمنية فارقة. وقد تمثلت هذه العقدة المنهجية في القـدرة عـلى الاستيعاب العملي للفارق بين العمليتين المشار إلـيهما آنفًـا؛ إذ إن الاخـتلاف إنـما هـو اختلاف نوع وليس درجة.

وهنا ترى د. منى أن لنا في تراثنا الفكري، إذا ما أحسنّا تناوله، ما يساعدنا في مجـال "بناء المفاهيم"، بينما يختلف الأمر فيما يتصل **"ببناء الأطر المرجعية"**؛ ولذا أكدت عـلى أهمية الرجوع إلى مصادر الخبرة الحضارية للأمة الإسلامية والمستمدة أساسًا من القرآن الكريم والسنة النبوية، هذه المصادر التي سيتم تناولها لاحقًا [1].

الجديد والجدير بالتنويه فيما تقدمه د. منى عن المنهاجية والمفاهيم والإطار المرجعي،

(1) المرجع السابق، ص10-12.

هو وصلها العميق بين هذه الدوائر الثلاثة ودفعها قضية "المنهج" العلمي إلى موقعها الأليق والأكفأ؛ بتحليلها إلى عمليتين تنظيريتين متكاملتين: إعادة بناء مفاهيم كل حقل علمي على المستوى الجزئي، تضافرًا مع إعادة تشييد الإطار المرجعي أو الرؤية الكلية المؤطرة لهذا الحقل. لاشك أن هذا العمل يجعلها في صدارة التجديد المنهجي الذي يمهّد الأرضية لعمليات تأصيل وتفعيل في علوم الأمة والعمران، من نوعية الصناعات الفكرية الثقيلة. ولقد تجلى هذا التمهيد فيما لحقه من تأسيسها لإطار نظري علمي صار يعرف بالمنظور الحضاري، والدراسات الحضارية في العلوم السياسية.

ثانيًا- في تأسيس المنظور الحضاري:

لم يكن "المنظور الحضاري التوحيدي" لدى د. منى ضربًا من الخيال، أو أمرًا من اليوتوبيا المنفصلة عن سياقات العلم والواقع، إنما كان نتاج خبرة أكاديمية واعية تستحق أن تُجدل في تاريخ العلم، حتى إنها تصف الخوض في هذه الخبرة بأنه بمثابة إحياء ومعايشة لسيرة ممتدة، سيرة حقل وسيرة علم وسيرة ذاتية أيضًا، وهي توجز ذلك بأنها: "سيرة علم وعالمٍ في آنٍ واحد".

وتمتد هذه الخبرة بدايةً من تدريسها مادة النظم السياسية العربية في العام الدراسي 80/ 1981، حيث الإرهاصات الأولى لميلاد المنظور الحضاري، وحتى عام 2008 حيث فارقت دارسيها ومريديها إلى خالقها. إلا أنه يجب الانتباه إلى أن هذه الفترة قد شهدت عدة مراحل في تطور حياة "المنظور الحضاري": بداية من التساؤلات المنهاجية المفضية إليه وتأسيسه تحت عنوان "المنظور التنموي التكاملي"، وحتى تأسيس ما يُمكن أن يُطلق عليه حقل أو مجال "الدراسات الحضارية" والمستمر في الاتساع أفقيًا ورأسيًا إلى يومنا هذا.

فقد شهدت فترة تدريسها لمادة النظم السياسية العربية تساؤلات منهاجية مهمة مثلت الومضة التي انبثق عنها البحث عن "المنظور الحضاري"، من قبيل التساؤل حول الكيفية التي يتم بها دراسة وتدريس النظم السياسية العربية؟ ولماذا هي على هذا النحو؟ إذ كانت دراسة النظم العربية حتى أواخر السبعينيات تقع بين حقلين رئيسين، هما: حقل دراسات المناطق، وعلم السياسة المقارنة الأمريكي، علمًا بأن علم السياسة

الأمريكي قصير الذاكرة وليس له علاقة بمنظور له عمق، أما علـم السياسة الأوربي فقد ارتبط بخبرة حضارية مختلفة تمامًا [1].

وليكن البدء في تناول هذه الخبرة والمسيرة العلمية بالتعرف على ماذا تعنـي د. منـى أبو الفضل بالمنظور الحضاري كمفهوم، حتـى يتـسنى الانتقـال بعـد ذلـك إلى عمليـة "إبداع المنظور"، والتي كانت خبرة تدريس النظم العربية من أهـم العوامـل المحرّكـة لتفعيلها.

فبالنسبة إلى مفهومها للمنظور الحضاري، فإنه يجب أولاً التطرق إلى أمرين، هما:

- لماذا اختارت مدخل "المنظور" Why Paradigms ، هذا الـسؤال الـذي طرحتـه على نفسها في إحدى كتاباتها، وقد أجابت بأن المنظور من شأنه تحديد ما الذي يقـع في نطاق كل علم وما الذي لا يقع، وهذا يصدق بالتبعية عـلى "علـم الـسياسة". كـما أن المنظور يُمكِّن من التحليل الدقيق لأي قضية؛ حيث يشير "المنظـور" إلى مجموعـة مـن الأسئلة الكلية النهائية التي تنتظم في منظومة من عدة عنـاصر: الأنطولـوجي (ماهيـة الوجود)، الإبستمولوجي (أصـول المعرفـة والمعرفـة الـصحيحة وغـير الـصحيحة)، الإكسيولوجي (معايير القيم التي على أساسها تؤسِّس الأحكام على الصلاح والفساد)، الإسكاتولوجي (قضية الزمان، والحياة وما وراءها، والغيب والشهادة).

ولذا، فهي تشبّه عدم القدرة على تعريف المنظور في حقلٍ ما بالذهاب في رحلة دون مرشد، فبدون هذه الخريطة التي يُحددها المنظـور للعلـم تـضيع الكثـير مـن الخـبرات والجهود [2].

هذا في معنى المنظور أما مفهوم "الحضاري" فلقد أضفت د. منى معانِيَ مختلفة على هذا المفهوم؛ إذ توضح كيف أن الفترة عشية عام 79/ 1980، شـهدت تيـارات المـد القومي فالإقليمي فالقطري، ولم يكن مفهوم "الحضاري" عامةً حاضرًا على أي مستوى.

---

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، مرجع الـسابق، ص109 - 111.

(2)Mona Abul- Fadl،Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives،**The American Journal Of Islamic Social Science (ajiss)**،Vol. 6،No. 1،September،1989،P. 12 .

هذا وإن كانت بعض الكليات - ومنها كلية دار العلوم - تـدرس مـادة "حـضارة إسـلامية"، إلا أن ذلـك كـان مختلفًـا عـن غايتهـا في إدمـاج مفهـوم "الحـضاري" في الأكاديميا، فالمسألة بالنسبة لها لم تكن تهدف إلى تدريس النظم العربية على خلفية لوحةٍ جدارية تـسمى "الحـضارة العربيـة". ولكـن د. منـى دفعـت بـشكلٍ كبـير إلى تجـاوز الاستخدام المتعارف عليه لكلمة "حضاري" إلى اسـتخدامه مـن أجـل تأسـيس نـسق فكري معرفي يرتبط بتحليل الظاهرة الاجتماعية؛ حيث يمثل هذا النسق نظامًا منهاجيًا متكاملاً قابلاً لأن يُوظف ويُطبق لدراسة - ليس فقط الظاهرة الـسياسية - بـل سـائر أبعاد الظاهرة الاجتماعيـة العمرانيـة، وتفعيـل فكـرة "الحـضاري" في مفـاهيم وأطـر مرجعية ومناهج دراسية لإدخالها إلى حيز الأكاديميا، على النحو الذي يُسهم في جعـل "المنظور الحضاري" "مدرسة" -حسبما وصفته د. منى- تتعدد فيها المفاهيم والمداخل وقد تحقق من هذا شيء ملحوظ.

ومن ثم فإن المنظور الحضاري بالنسبة إلى د. منى يشكل إطارًا معرفيًّا تتولد ضـمنه المناهج، ويمكن من داخله توظيف مناهج قائمة واستنباط أخرى جديـدة دون القيـام بعملية تكييف ترقيعية مع الخارج [1].

وجدير بالذكر أن المنظور الحضاري بالنسبة لها لا يعنـي المنظـور الإسـلامي فقـط؛ بمعنى أنه لا يصلح للتطبيق فقط على ظواهر أو مجتمعات إسلامية. فبالرغم من أن هذا المنظور يُستقى من المصادر المعرفية الإسلامية التي طالما ظلـت بعيـدة عـن التفعيـل في المجال العلمي الحيوي - والتي سنتناولها فيما بعد- إلا أنه يتجاوز هذه المرحلة ليكـون بديلاً للتعامل مع أزمة الأكاديميا العالمية الناتجة عن تطبيق النموذج الحداثي. فالمنظومة المعرفية التوحيدية التي يقوم عليها هذا المنظور تحمل إمكانات وقدرات عالية لإحداث التكامل بين التطورات المختلفة داخل العلم وفي الحركة والممارسة أيضًا [2].

وهنا يكون الانتقال إلى الجزئية الأخرى المتعلقة بعملية إنتاج/ إبداع المنظور، والتي

---

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربيـة، مرجـع سـابق، ص110-112.

(2) المرجع السابق، ص114.

جاءت في إطار حالة العلم/ العلوم بشكلٍ عام، فقد أدركت د. منى مفهوم الثورة العلمية التي تحدث عنها "توماس كون" في أوائل السبعينيات، والنتائج التي توصل إليها من خلال دراسته لتاريخ العلوم الطبيعية؛ إذ شكك في التصور القائم على أن التقدم العلمي يأخذ شكلاً خطيًا، وهو بذلك يشكك في موضوعية العلوم الطبيعية التي كانت العلوم الاجتماعية حينذاك تسعى للتأسّي بها، ذلك الإطار الذي ظهرت فيه المدرسة السلوكية في العلوم الاجتماعية وبينها علم السياسة.

وقد دفعها ذلك إلى إعادة النظر والدراسة في جميع ما تعلمته من قبل من زاوية المنهاجية، للتخلص من أسر وقيود الطريقة التقليدية في دراسة العلم ولتخرج من مجال المفردات contents إلى الملامح الخارجية continual، فتضعها في إطار البراديم [1].

وقد سبقت الإشارة إلى جذْل د. منى حياتها وعالمها الخاص على رسالتها العلمية ومسيرتها العملية، ولقد تبدت هذه الحقيقة في هذا المقام. فقد استبطنت د. منى هذا المنطق في تأملها لسيرتها الذاتية سواء على المستوى الشخصي أو الأكاديمي، حيث البحث عن أسباب النقلة النوعية في الرؤية الكلية Paradigm Shift.

فأما خبرتها الذاتية على المستوى الشخصي، فقد كانت نشأتها -وحسبما وصفتها- في تقاطع حضارتين هما الإسلامية والغربية، إذ نشأت في أسرة تجمع بين العلم والدين من جانب، بينما كانت النشأة الفعلية على أرض أجنبية هي انجلترا التي رحلت إليها ولم يتجاوز عمرها الستة أشهر، فكان أول احتكاكها بالعربية مع القرآن الكريم الذي اعتبرته حصنَها، وقد تعلمت من هذا أنه عندما تحيطنا التحديات في وسطٍ ما، فإن ردّ فعلنا يتوقف على ما لدينا من مخزون.

ومثل هذه التحديات قابلتها على صعيد العلم كما قابلتها على صعيد الحياة [2].

وعلى المستوى الأكاديمي وخبرتها مع دراسات النظم العربية -كما سلفت الإشارة- جاء سعيها لمراجعة الخط المألوف في هذا الصدد، بالرغم من أن تكوينها العلمي وبحثها للحصول على درجة الدكتوراه كان في إطار ما أسمته "العلم المعتاد" Normal Science.

(1) المرجع السابق، ص111.
(2) المرجع السابق، ص113.

فقد نبع تفكيرها في المنظور الحضاري في هذا السياق، عن يقين وإيمان بأن هناك مصادر وخبرات مخزونة في تراثنا وغير موظَّفة، مصادر ارتبطت بالحضارة الإسلامية إبان سيادتها كحضارة رائدة، هذه المصادر التي يُشكل غيابها خللاً سواء في دراسة وفهم الواقع أو محاولات تطويره.

وهذه الأمور مجتمعة جعلت د. منى تعيد التفكير بجدية في حالة **"النظرية الاجتماعية العامة"** ودواعي التجديد فيها بحثًا عن بديل كليّ شامل لا يتوقف عند دراسة النظم السياسية العربية أو حتى العلوم السياسية فقط.

بدأت د. منى إسهامها في هذا الشأن بمراجعة ونقد النظرية الاجتماعية المعاصرة، حيث رأت أن ادعاءات عالمية المشروع الحداثي لهذه النظرية بها الكثير من المبالغة، وهذا نظرًا لواقع ميدانها المعرفي المشروط بقيوده التاريخية وتحيزاته الثقافية. وبالتالي اعتبرت المناخ مهيأ لمثل هذه المبادرة النقدية؛ إذ إن التناقضات الناجمة عن عدم كفاية المعرفة الاجتماعية الغربية وقصور مناهج التعامل مع الظاهرة الاجتماعية يُلقي بظلاله على مصداقية العلم من حيث ارتباطه الواهي بالواقع، بينما المحك لعلم اجتماع جديد يكمن في قدرته على تناول الأبعاد المتشابكة والمركبة لميدانه، ولا سيما أن الخبرة البشرية ذات بُعد عالمي، وفي نفس الوقت تتم هذه الخبرة في إطار من الخصوصيات الثقافية في انسجام مع مبدأيْ المشترك الإنساني والتنوع الحضاري.

ومن ثم كانت الضرورة لإعادة بناء النظرية الاجتماعية بعيدًا عن سيطرة المنظومة المعرفية الوضعية. وقد كان السبيل لذلك هو إعادة طرح هذه النظرية من منظور **"الأنساق المعرفية المتقابلة"** تمهيدًا للبحث في الرؤية البديلة التي من شأنها إثراء حوار الثقافات في عصر تجتاحه العولمة [1].

ولما كان النظام المعرفي التوحيدي هو البعد المفتقَد في النظرية الاجتماعية في ظل سيطرة النظام المعرفي التجريدي أو العلماني، كان من المهم أن تستعرض د. منى

(1) منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، في: منى أبو الفضل، نادية مصطفى (محرران)، الحوار مع الغرب: آلياته- أهدافه - دوافعه، ج 1، سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية، دمشق: دار الفكر، 2008. ص 30-31.

الخصائص الرئيسة لكلٍ منهما. إذ شكلت متوالية هذين النموذجين أرضية لنمـوذجين ثقافيين أساسيين متجاورين، هما على الترتيب: النمـوذج الثقـافي الوسـطي – Median Culture –Type، وهو الجامع للمتقابلات حول ميزانِ حُكْم يضبط العلاقة بين النسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والآخر هو النموذج الثقافي المتأرجح Oscillating Culture Type والذي يتذبذب بين طرفي نقيض هما: عالم الروح وعالم المادة ومتوالياتها، في غيبة عن المعيار الموضوعي وميزان الاعتدال.

ولعل من أهم ما أشارت إليه د. منى فيما يتعلق بهذا الأمر: تجـاوز التنمـيط المكـاني المعهود في تصوير العلاقة بين هذين النموذجين والحضارات التاريخية، حيث أقرت أنه لا يوجد تلازم حتمي بين نموذج الثقافـة الوسـطي والعـالم الإسـلامي/ المجتمعـات الإسلامية، وكذلك بين الغرب التاريخي وثقافة التأرجُح. فأي تلازم موضوعي في هذا الإطار هو من قبيل التزامنات العارضة، فلكلٍ من النموذجين المجرّديْن مبادئ معينـة قد تطبق بأي مجتمع [1].

ولما كان النموذج الثقافي المتأرجح هو المسيطر والسائد في خطاب النظرية الاجتماعية المعاصرة، فإن ما يتضمنه من أنماط إدراكية وسُلَّم قيمي على نحو يولد إحساسًا بالوفرة والتنوع، يعد وهمًا، بل إنه في حقيقته خليط مشوش أُحادي الجانب.

قامت د. منى بمراجعة النظرية الاجتماعية المعاصرة في ضوء المقابلة بين النموذجين المتأرجح والوسطى، من خلال تحديدها الافتراضات والممارسـات الأساسـية في هـذه النظرية ومراجعة ممارستها في مجال البحث. ونبسط الكلام قلـيلاً في هـذه الجزئيـة؛ لمـا تمثله من تمهيد أساسي لعملية البناء الفكري لدى أستاذتنا من جهة، ولما تكشف عنه من تميزها وتعمقها في فهم العقل العلمي الحديث في الغرب.

فتناولت د. منى المقدمات الفلسفية لعلم الاجتماع المعاصر، والمؤسَّسة على النموذج الثقافي المتأرجح، على نحو يُمكّن مـن فهـم الطـابع التجريبـي أو الوضـعي المنطقـي للعلوم الاجتماعية. حيث استعرضت كيـف تأسـس نمـوذج مثـالي للمعرفـة والعلـم هوالنموذج التجريبي، الذي أضحى الخيارَ الوحيد وما دونه هو مجـرد أطـلال تنتمـي

(1) المرجع السابق، ص 32– 33 .

لعصر ما قبل العلم. وقد أرجعت نجاح هذا النموذج - بجانب الجهد العلمي - إلى النقد الذاتي الذي مارسته الفلسفة، إلى أن تم إعلان نهايتها حين ضاق نطاقها وانفصلت عنها العلوم الاجتماعية لتصبح علومًا قائمة بذاتها.

وقد أرجعت نهاية الفلسفة إلى النزعة التجريبية البريطانية التي شككت في المعرفة الميتافيزيقية، واعتبرت أن التجربة هي مصدر جميع المعارف. فهناك "لوك" الذي أنكر مقولة الأفكار الفطرية، معتقدًا أن جميع المعارف تأتي عبر الحواس. و"هيوم" الذي أنكر أن تكون لدينا معرفة بأنفسنا أو بالله؛ لأن الانطباعات الحسية لا تعطينا مثل هذه المعرفة، حتى إنه لم ينجُ من نقد "هيوم" سوى المنطق والرياضيات. كما رأى "جون ستيورت مِل" أن المنطق ليس استنباطيًا بطبيعته بل استقرائي، حتى إن محاولات "كانت" لإنقاذ العلم، وإن أنقذت المعرفة من شك "هيوم" المطلق، إلا أنها أعادت تشكيل موقفه الشكلي إزاء الأمور الغيبية.

وهكذا ضُرِبت القيود على العقل البشري باسم العلم، وأضحت مفاهيم المادة والسبب والوحدة هي المسيطرة على الخبرة، إذ استبعدت الغيبيات واختصرت المعرفة الأخلاقية إلى مجرد مواقف انفعالية فردية.

أيضًا، فإن الاعتماد على المعايير المعرفية للعلوم الطبيعية - كما سلف الذكر - أدى إلى أن تستجيب التخصصات الاجتماعية للنموذج البيولوجي، وذلك حتى عمل أنصار وحدة العلم Unity of Science على تقليص جميع العلوم لتصبح مجرد فيزياء [1].

ولا شك في أن مثل هذه الرؤى المختزلة كان من شأنها إضفاء الروح الصراعية على العلوم الاجتماعية، بل إن الرؤية الكلية السائدة أضحت تنظر إلى الصراع باعتباره لحمة النظام الاجتماعي، فيما أطلق عليه "الداروينية الاجتماعية".

وتستدل د. منى على ذلك من بوابتين:

الأولى- "التحليل النفسي"، والذي يمثل بوابة النظرية الاجتماعية؛ حيث يلخص مبدأ الحياة بأصوله الفرويدية بوصفه صراعًا مستمرًا على مختلف المستويات.

أما البوابة الأخرى وهي بوابة "الاقتصاد"، فقد عرفت بأنها ميدان الندرة، ومن ثم

---

(1) المرجع السابق، ص 35- 39 .

فهي مسرح صراعي تنافسي، بكل ما لذلك من آثار في الممارسة السياسية والاجتماعية.

وترى د. منى أن هذه الرؤية الصراعية إنما بلغت ذروتها مع الصبغة الماركسية للنظرية الاجتماعية، حيث الصراع الطبقي هو المجسد للمادية التاريخية.

وهذه الروح الصراعية وما تشمله من تحدٍ وتمرد، تؤكد د. منى أنه من شأن عالم الاجتماع أن يجدها متجذرة في الينابيع الأسطورية بالعهود اليونانية والرومانية القديمة، علما بأن المسيحية في الغرب قد استُوعبت في هذه المضامين، ومثال على ذلك اختلاف كلٍ من النصوص التوراتية والإنجيلية عن النص القرآني حول قصة معصية "آدم".

وقد انتقدت د. منى بالتبعية النسق المفاهيمي للنظرية الاجتماعية؛ إذ إنه يوجه لتعزيز الصراع على نحوٍ تعسفي، حتى صار عبئًا على النظرية الاجتماعية ذاتها. فهذا النسق متأصل في ثنائيات استقطابية ترتكز على ديناميات الصراع والمواجهة، وتضع د. منى في مقدمة هذه الثنائيات ثنائية "القيمة والحقيقة"؛ إضافة إلى ثنائيات الواقع والمثال، والمادي والروحي، والمقدس والمبتذل، والنظرية والتطبيق، والعقل والوحي، (وهي تعتبر على جانب آخر أن ثنائية "الذات والموضوع" أهم من كل ما سبق)، تلك الثنائيات التي أدت إلى مزيد من الاختزال والتبسيط.

ومن أهم مؤشرات هذا الاختزال في النظربة الاجتماعية، ما تبديه علومها من قدرة فائقة على التحليل مع غياب قدرة موازية على التركيب. أيضًا من أهم هذه المؤشرات التصنيف الغربي للحقب الزمنية، حيث عرض "كونت" لعصور التطور الإنساني متنقلا من المرحلة الدينية إلى العقلانية ثم العلمية. وهناك أيضًا صورة "الإنسان البطل المستغني"، والتي تمثل سر الزلات التي يتعرض لها السعي المستمر لإقامة المجتمع الفاضل. وهذا ما نراه في الليبرالية والماركسية على السواء [1].

ولكن ماذا عسى أن يُقدم نموذج الثقافة الوسطيَ المنبثق عن النظام المعرفي التوحيدي في هذا الإطار؟

تؤكد د. منى على أن عملية إعادة البناء الجذري للنظرية الاجتماعية تستدعي تجاوز الدائرة المغلقة للوضعية وثقافتها، مما يعني اللجوء إلى أنماط معرفية بديلة مثل نمط

(1) المرجع السابق، ص 40- 48.

الثقافة الوسط، حيث إن الحيوية الحضارية عندما تصدر عن النموذج الثقافي الوسطي غالبًا ما تكون آثارها مناسبة للكل المجتمعي، وذلك إنما يأتي في ظل المرجعية الراسخة التي يقدمها الوحي.

ولتوضيح هذا الأمر، طرحت د. منى فكرة "**المساقط الثقافية**" - والتي تعد من أهم ما قدمت في هذا الصدد- وفيها تحدد لكل نمط قياسي فحواه وتماسكه ووجهته في مسقطه أو قِبلته. وهي تُعرِّف هذه المساقط أو المرتكزات بالنظر إلى موضع الوحي من تقاطعات الثقافة المعنية، فالثقافة التي يحتل فيها مفهوم الهداية الصادرة عن أصلٍ علوي موقعًا مركزيًا، هي ثقافة ذات مسقط رأسي، أما الثقافة التي ليس فيها لمثل هذا المحور سوى موقع هامشي أو عَرَضي، فهي ثقافة ذات تعلق أفقي تتمحور حول "**المطلق الذاتي**".

ولما كان لتمايز المساقط في كل منظومة دلالته، فإنه نظرًا لمحورها المتعالي المتمثل في الوحي - كمصدر تكويني مجدد لرحابة المعرفة والعلم والقيم - فإن منظومة الثقافة الوسط بمقدورها أن تتلافَى تجاوزات المقالات المعهودة (**من الاسمية والمعرفية والمكانية والزمانية**) على النحو الذي تفتقده ثقافة التأرجح المحدودة بتعلقاتها الأفقية التي تجعلها مرتهنة بما سبقت الإشارة له من إنسان مطلق في نموذجٍ حبيسِ المسطحات الزمانية والمكانية والعلم المقتصر على ظاهرة الخياة الدنيا.

وبالتالي، فإن حدود المعرفة ذات الدلالة الاجتماعية في حالة نموذج الثقافة الوسط تمتد لتشمل الدنيا والآخرة، والروحي والمادي، والغيب والشهادة وما بين العالمَيْن. ويرتبط هذا الأمر برؤية كلٍ من النموذجين للتاريخ، فبينما يكون له نهاية وشيكة في النموذج المتأرجح، فهو لا يرى وجودًا لمثل هذه النهاية الاعتباطية على الجانب الآخر [1].

لذا، فمن شأن الخطاب الذي ينطلق من هذه المسلمات للنموذج الثقافي الوسطي أن يفتح آفاقا أوسع للبحث الاجتماعي وأن يستكشف له المزيد من الإمكانيات، كما بمقدوره أن يمهد لاستخدام أكثر رشادة وأصلح أخلاقيًا لموارد الحياة، فضلًا عن تعزيز أدوات البحث الاجتماعي ومعاييره.

---

(1) المرجع السابق، ص 33- 34 .

فالثقافة الوسطى يمكن أن تقدم أكثر من المبادئ المطلوبة لنقد النظرية الاجتماعيـة، فهي تتجاوز النقد إلى التأليف والتركيب. وهـذا بفـضل عـدة عوامـل تؤهلهـا لتلـك المهمة، حيث التصور الشامل المرتبط بنسقها الثقافي، والذي تعـززه الطبيعـة المتكاملـة لأخلاقها العلمية. وتضرب د. منى مثالاً على ذلك بقيمة **"العدالة"** في النظـام المعـرفي التوحيدي، إذ هي ليست مجرد قيمة شكلية، كـما هـو الحـال في نـسختها البراجماتيـة بالغرب، وإنما هي قيمة جوهرية لا يمكن تقليصها تعسفيا [1].

ومثال آخر أوضح يتعلق بمفهوميْ الصراع والاختلاف من منظور الثقافة الوسـط، فقد حرصت د. منى على بيان كيـف أن انتقـاد الـنمط الوسـطي قيـام النظـام المعـرفي الحديث على الصراع لا يعني أنه يغرق في رؤية يوتوبية للانـسجام والوفـاق الأبـدي، ولكن الصراع وفق هذه الرؤيـة يـنجم عـن الظلـم الفـادح ولـيس عـن مجـرد التنـوع والاختلاف، كما أن استمراره في النظام الاجتماعي لايعني أنه هو القانون.

وتستدل على ذلك بمعنى لفظة "دفع" في القرآن الكريم، إذ تمثل هذه اللفظة مفهومًا كليًا يشتمل على طائفة كبيرة من المعاني التي لا يمكن أن تُترجم أيٌّ منها ترجمـةً تجعلـه مطابقًا لمعنى **"الصراع"** فى النمط الثقافى الغربي [2]، والأمر نفسه بالنسبة لمفاهيم أخرى كالقوة، وفي هذا، تؤكد على أهمية دراسة **"النماذج التاريخية"** التي تُوضح هذه المفـاهيم ودلالتها وتبايناتها بالنسبة إلى تقديم الطرح التوحيدى البديل.

هذه النظرة بإمكانها أن تمد مجالات البحث فى ميدان الدراسات الاجتماعية بـالمعنى والغاية، وبالمحتوى والوجهة التى تفتقد إليها حاليًا، أيضًا يمكن أن تخلى الـساحة مـن فوضى الأبحاث المتشرذمة، والتي لا تقدم سوى المزيد من البيانات. كما أن هذا الأمـر يتيح مراجعة جذرية لما يتم من أبحاث حول المجتمعات الإسلامية عامة و"الـشرق - أوسطية" منها بشكل خاص، والتي أخفق القائمون عليها فى إدراك ما يجـرى في هـذه البقعة من العالم نتيجة المنظور أحاديّ الجانب الذي يدور البحث الأكاديمي الغـربي في إطاره.

(1) المرجع السابق، ص 48- 49 .

(2) المرجع السابق، ص 49- 50 .

وفى هذا السياق من المهم الإشارة إلى موقف د. منى من إسلامية المعرفة بشكل عام. فهي تراها باعتبارها قوة كبرى للتجديد على المسرح العالمي المعاصر، إذ إنها تعبير دقيق عن العديد من الهموم. فقد وُلِدت هذه الحركة كحركة ثقافية واسعة النطاق تسعى إلى استعادة حيوية الأمة، لاسيما في ظل الجمود الفكري الذي نعيشه إضافة إلى مأزق الإنسان المعاصر في الشرق والغرب. وقد أدى ذلك إلى تقدير متنامٍ لأهمية التنسيق والتنظيم والمأسسة لهذه الحركة [1] .

وترفض د. منى المجادلات الساذجة الزاعمة بأن كل ما تتطلبه عملية أسلمة المعرفة هو إضافة جرعة من القيم الإسلامية- والتى تشكل فى التحليل الأخير مبادىء أخلاقية كلية وعامة- إلى أي منظومة معرفية قائمة لصبغها بهذا التوجه، إذ على سبيل المثال لا يعدو علم الاجتماع الإسلامي أو علم الاقتصاد الإسلامي - وفق هذا الرأي - سوى توليفة من الفرع العلمي الراهن مضافًا إليها بعض القيم وكلمة "إسلامي" لاسمه. كما انتقدت أي اتجاه يتجاهل الأبعاد الاجتماعية والثقافية لمنظومة المعرفة الإنسانية، حيث إن مثل هذا الرأي لا يعير الاهتمام للبعد البنيوى لمنظومة معينة للمعرفة. وهو في الوقت الذي يدافع فيه عن اعتبار القيم من مقومات تلك المنظومة، يُهوِن من دور تلك القيم فى بنائها [2] .

وإنما هي ترى الأسلمة كعملية لها متطلباتها، وأهم هذه المتطلبات أن يُدرِك علماء المسلمين ما عليهم من مسئولية أخلاقية، فهم مطالبون في إرسائهم لأسس الثقافة الوسط في العلم بأن يقوموا بذلك من منظور رسالي. ويرتبط بذلك كون عملية إسلامية المعرفة لا تقتصر على الأمة الإسلامية فقط[3] . ومن ثم تحدثت عن أهمية تعرُّف العلماء على الثقافات المختلفة.

وفى ضوء ذلك، ومع دعوتها إلى القيام بعملية عالمية لإعادة التأهيل الثقافي، كان

---

(1) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي، ترجمة: السيد عمر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع الثاني 1415 هـ- أكتوبر 1994، ص1.

(2) منى أبو الفضل، المغايرة بين المعرفيات: التوحيد عالم الاجتماع الرسالي والنظرية الاجتماعية، ترجمة: السيد عمر.

(3) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي، مرجع سابق، ص 25-27.

طرحها لما أسمته "اقتراب المغايرة المعرفية" الذي قدمته باعتباره اقترابًا لتقصي الحقيقة فى العلوم الاجتماعية فى حيز جديد من الوصل والتواصل المفاهيمي، حيث يتم دمج المعرفة بشكل نظامي يتبنى رؤية كلية للثقافة مع عدم ربط هذه المعرفة بثقافة معينة بشكل أساسي، إذ أدركت الخطر المتمثل فى "النسبية الثقافية"، والذى بمقدوره إبطال بعض المقدمات العامة التى يتحتم على حركة الأسلمة أن تتبناها [1].

ومن هنا كانت فكرتها حول "الأنماط الثقافية" التي تأسس عليها إسهامها وتجديدها في مجال النظرية الاجتماعية عامة والعلوم السياسية خاصة، حتى صار المنظور الحضاري قادرًا على أن يُوظف في معالجة ودراسة ظواهر عديدة، وأن يتكامل مع غيره في هذا الصدد [2].

ثالثا- في مصادر التنظير الإسلامي:

ومن مدخل المنهاجية وإيقاظ الوعي المنهاجي، وفي سبيل تطوير بنية المنظور الحضاري لإعادة تشييد علوم الأمة والعمران، تعرضت د. منى لقضية مصادر التنظير الإسلامي، فرسمت خريطة محددة المعالم لها، مؤكِّدةً أن مصادر التنظير الإسلامي تتفاوت فيما بينها، سواء فيما يتعلق بقيمتها الذاتية أو موقعها من مجال وقصد البحث. ومن ثم رأت أنه من الضروري الإلمام بطبيعة هذه المصادر في ذاتها وفي العلاقات التي توجد بينها، بالإضافة إلى الوقوف عند خصائص كلٍ منها، هذه الخصائص التي تجعل لكل مصدر مدخله الخاص به. وهي تؤكد في نفس الوقت على أن استيفاء البنية المنهاجية في علوم الأمة تقتضي تضافر هذه المصادر جميعًا وفق رؤية منهاجية متكاملة [3].

وبناءً على هذا، وفي ظل احتدام جدلية العلاقة بين النص والواقع، فإن د. منى قد ميزت بين اتجاهين في التعريف بهذه المصادر. أما الأول، فيرى أن التراث الإسلامي يشمل النص الإسلامي الموحي المتمثل في كتاب الله وبيانه في سنة الرسول ﷺ، إضافة إلى سائر ما أنتجه العقل المسلم من خلال تفاعله مع هذين المصدرين الأساسين إضافة

(1) منى أبو الفضل، المغايرة بين المعرفيات، مرجع سابق.

(2) منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، مرجع سابق، ص 12-13.

(3) منى أبو الفضل، مقدمة كتاب: نصر عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص 9-10.

إلى واقعه ولغته العربية. وترى أن أنصار مثل هذا التوجه إنما يغلب عليهم التأثر بالفهم الاستشراقي للتراث الذي درج على عدم التمييز بين النص المعصوم المحفوظ كالقرآن الكريم وما استند إليه، وهنا يوضع التراث في مقابل المعاصرة وكأنهما نقيضان.

أما الفريق الثاني، فهو الذي يضع مساحة فاصلة بين النص الموحَى - الذي لا يجوز إطلاق لفظة التراث عليه إلا بالمعنى اللغوي كما في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [فاطر:32] - وغيره مما هو نتاج العقل البشري، وهذا نأيًا بالوحي - قرآنًا وسنةً - عن الجدال الدائر حول التراث والمعاصرة [1] .

وبالتالي فقد قسمت د. منى مصادر التنظير الإسلامي على النحو الآتي [2] :

1- **مصادر أصلية:** وتشمل الوحي الذي على رأسه ومصدره الأول هو القرآن الكريم، وهو التنزيل المحفوظ للآيات البينات التي تم تدوينها لفظًا وحرفًا في صحفٍ مطهرة. أما المصدر الآخر للوحي فهو النبوة وما تشمله من الحديث الصحيح والسيرة الموثقة، والتي تأتي مبينة ومفصلة للقرآن الكريم. وهذان المصدران رغم ما بينهما من علاقة لا انفصام فيها، إلا أن لكل منهما منهجه وأدواته.

2- **مصادر مشتقة:** وتتكون من رافدين، أما الأول فيتمثل في التراث الحضاري بمختلف إبداعاته وفي مقدمته التراث الفكري والعلمي والذي هو حصيلة تفاعل الزمان والمكان. والثاني، هو الخبرة التاريخية ومحصلة تفاعل الأمة مع البيئة التي أوجدها الإسلام.

أ) مع المصادر الأصلية :

وبالنسبة إلى **منهاجية التعامل مع المصادر الأصلية**، فقد ركزت د. منى بشكلٍ أساسي على القرآن الكريم، باعتبار أن استبطان المعاني المتعلقة به لابد أن يمتد إلى التعامل مع مصادر التنظير الأخرى. وقد حرصت على تحديد خصائص "**الخطاب القرآني**"، **وذلك على النحو الآتي** [3] :

(1) منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، مرجع سابق، ص 13-14.
(2) المرجع والسابق، ص 16-19.
(3) المرجع السابق، ص 19-31.

- **إن القرآن الكـريم** هو "خطاب" وليس مجرد نص، فنحن لا نرجع إليه بمثل ما يُفعل في الغرب تحت عنوان مراجعة النصوص بما فيها التوراة والإنجيل، ولكن من قبيل التدبر في آياته البينات.

- **إن آيات القرآن** هي موضع "البينات العملية" دون ما اقتصار على تجريد نظري.

- **ولما كان القرآن خطابًا**، فإنه يحمل عناصر العملية الاتصالية على النحو الذي يضمن له أداء رسالته.

ولما كانت هذه العناصر متكاملة هكذا، فإنه يُمكن تحليلها إلى مبنى ومعنى ومبعث ومقصد أو غاية. وهذا يجعلنا نتعامل مع القرآن كمصدر حيّ وحيوي في التأصيل لأبعاد المنهاجية المطلوبة، وهنا تكون هذه المنهاجية إزاء درسين: أولهما، في ضرورة تحقيق العناصر الاتصالية في مجالها، والتي هي من وجوه الكفاءة والفعالية المنهاجية، [illegible] و أن المنهاجية التي تستأنس بالمصدر القرآني لابد لها وأن تولي اهتمامًا خاصًا ببعد المقاصد والغايات، ولابد من أن تكون في النهاية بمثابة مسلك تعبدي يسمو بمجال التخصص إلى مقام "العلم النافع".

وإزاء هذا تنبّه د. منى إلى ملاحظة يجب وضعها في الاعتبار عند التعامل مع القرآن الكريم من موقع "**الافتقار في مجال التخصص**"، وهي [1]:

أن هذه الحيوية القرآنية ترجع في جانب منها إلى الإعجاز البياني للقرآن الكريم، والذي يجمع بين خطاب النفس الإنسانية وخطاب العقل معًا، هذا التضافر الذي ينبغي أن تنطلق مناهجنا في التعامل مع الظواهر الاجتماعية منه؛ أي أن تتعامل مناهجنا مع الإنسان في وحدته المتضمنة لأبعاده المتنوعة. أما المناهج المتداولة فيجب التعامل معها بتحفظ لما تنطوي عليه من وقوع بين الإفراط والتفريط. فتمايز الخطاب القرآني يوجد نسقًا إسلاميًّا في المعرفة قوامه الوحدة والاتساق، بخلاف النسق السائد الذي سبق تصويره ضمن النموذج الثقافي المتأرجح.

ملاحظة أخرى غاية في الأهمية، وتتمثل في ضرورة الاعتبار لما في البيان القرآني من تكافؤ بين "**مضمون الرسالة**" و"غايتها"، فالقرآن لا يُعنى فقط بمجرد التبليغ عن

---

(1) المرجع السابق، ص 31.

الحق والدعوة إليه، وإنما يعمل على إعادة تشكيل نمط الحياة لتخرج نمطًا فذًا من أفراد الأمة. وبالتالي فالمنهجية التي تتعامل مع هذا الخطاب لابد أن تتسم كذلك بالحركة، حيث إن مقصد التنظير الإسلامي ليس مقصد الفيلسوف الحكيم، ولكنه مقصد المجاهد الرابض على ثغرة من ثغور الأمة.

الملاحظة الثالثة- أنه ينبغي تجاوز النظرة الجزئية للقرآن الكريم وإدراك أن المتعة البيانية اللفظية لا يوازيها غير المتعة المعنوية البيانية، وهذا في نظرة كلية تعي الوحدة الموضوعية للخطاب القرآني انطلاقًا من الآتي[1]:

- إدراك ما بين المبنى والمعنى من تلاحم واتساق، فيجب عدم الوقوف على الجزئيات فقط، إذ إن من أراد التعمق في مقصد القرآن المعنوي، عليه أن يستوعب -قدر استطاعته- مقصد الخالق في النسق القرآني جملةً، حيث هناك علاقات لا يمكن كشفها إلا من خلال هذا المنحى الكليّ، حيث أنماط التجاوز والتقابل والانتقال من موضع لآخر.

- إنه إذا كان علماء الفقه قد بحثوا في القرآن الكريم والوحي جملةً لتخريج الأحكام الفقهية، فإن من هم في موقع التخصص الاجتماعي والإنساني الآن يبحثون فيه عن قواعد وأصول تنشئة الأمة بعد أن لم يبقَ سوى نواتها الأولى، مما يعني أن فقه العصر قد أضحى هو "**فقه سنن الاجتماع**". ولذا، فقد دعت د. منى إلى مراجعة شاملة لمفهوم "**فقه الأحكام**"، حتى ننتقل بالأحكام إلى مقاصدها الشرعية، وبذلك تعتبر الأحكام وسائط فاعلة في تأمين حيوية الجماعة.

وهي لم تدَّعِ سعيًا لتفسير القرآن الكريم وهو له أهله -كما أشارت- إلا أنها ترى أنه -ونحن إزاء جهد تأسيسي وإنشائي في المعرفة المعاصرة - لا سبيل لنا سوى الرجوع إلى مصادر وجودنا الحضاري والكياني. وقد اتخذت د. منى العلوم السياسية مثالاً على ما تقصد وتريد، فتناولتها في إطار القضية التي عدتها القضية الأم في هذا المجال وهي قضية "**السلطة**" حيث تطرقت لأبعادها ومستوياتها.

- "**الوسيط المنهاجي**" الذي نستمده من القرآن الكريم ليقوم بربط المباحث

(1) المرجع السابق، ص 39.

المتفرعة في مجال التخصص بالحقل القرآني، إنما يـوفر "الرؤيـة الكليـة" المـستمدة مـن طبيعة المصدر، وعلى النحو الذي يفرض المرونة والحيوية بالقـدر الـذي يتـسع لمتابعـة عوامل الدفع الحضاري. وبالتالي يقدم "الإطار المرجعي" الـذي يحفـظ وحـدة فـروع التخصص من جانب، وكذلك يُمكـن مـن إقامـة علاقـات النـسبة والتناسـب بينهـا ويؤمنها من الانشطار إلى تفريعات بعيدة عن المقاصد والغايات.

وهذا النسق بجانب أنه متعدد المستويات والأبعاد، هو أيضًا متعدد المداخل، فهناك المدخل الفردي لتكوين الجماعة وهو ما استوجبه التتابع الزمني للقرآن، وهناك المدخل الجمعي الذي استلزمه تمام الرسالة واستقامة الجماعة التي خلفها النبي ﷺ لتكون علامة لبدء مرحلة جديدة في التاريخ الإنساني.

وهذا التمازج لا يقتصر على الكليات المعنوية وإنما نراه يتخلـل التفـصيلات والمواضـع الجزئية، ويخرج بوسائط تُستمد من استقراء الخطاب القرآني إلى جانب الجماعة الأمـة التـي هي حجر زاوية في حركة الفعل الحضاري [1]، وهـذا عـلى النحـو الـذي يؤكـد الوحـدة الموضوعية في خطاب التنشئة القرآني، سواء على مستوى الكليات أو الجزئيات.

أما دعامات الإطار المرجعي الذي حددته للتعامل مع القـرآن الكـريم، فتتمثـل في منظومة "مفاهيم محورية" أو "مفاهيم مركزية"، إذ إنها تمثل مركز الدائرة من المفـاهيم الأخرى التي تتداعى وتتصل في إطار المفهوم الأم، وقد تناولـت دعامـات أربـع لهـذا الإطار، وهي [2] :

1- عقيدة التوحيد، التي عليها قامت الدعامات الأخرى.

2- الاستخلاف، وهو مناط الخلق وغايته ومقياس الأمانة ومنطوقها .

3- الأمة، التي هي وعاء هذا الاستخلاف وأداته وقرار العقيدة ونبتها.

4- الشرعة، والتي تأتي لتؤمِّن للأمة وسائط بلـوغ المهمـة، وبهـا تكتمـل المنظومـة النسقية، ويستوى عليها الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم ومـصادر التنظـير عامة.

(1) المرجع السابق، ص 49-40.

(2) المرجع السابق، ص 40-42.

وتسحب د. منى هذا الإطار المرجعي ليكون إطارًا مرجعيًا للفعل الحضاري، بما ينطوي عليه من أركان هذا الفعل، حيث إن لكل فعل حضاري[1] :

- منظومة قيمية تشكل البواعث والمنطلقات والدوافع والأبعاد المعنوية لهذا الفعل وأهدافه، وهي عادة ما يطلق عليها: **"الثقافة"** .

- قاعدة بشرية تحمل هذه المنظومة القيمية وتتفاعل معها ومن خلالها مع البيئة عبر الزمان والمكان، وهذه هي **"الجماعة"** التي تحمل سمات مميزة أيًا كانت تسميتها.

- مسالك ووسائل تصطنعها الجماعة وتتغير من حقبة تاريخية لأخرى. وقد تتفاوت فيها الجماعات بقدر تمكنها من بيئتها المادية، وما تدركه من الأسباب الفنية والعقلية.

إن أهم مصدر لتمايز هذا الفعل الحضاري إنما مرجعه إلى تمايز **"المنظومة القيمية"** المنبثقة بالأساس عن عقيدة **"التوحيد"**، إذ يكون التوحيد بمثابة الناظم والأساس الذي تنتظم حوله كافة المفاهيم الأخرى، والذي يتخلل مستويات **"الإطار المرجعي"**. ومن خلال هذا الناظم أيضًا يمكن توليد الأطر المرجعية الفرعية الأخرى على مستويات مختلفة والتحقق من اتساقها، سواء كان ذلك على المستوى الأفقي أي بين المستويات المختلفة، أو على المستوى الرأسي أي داخل كل مستوى.

تستكمل د. منى قضية التعامل مع المصدر القرآني بالانتقال من كلية وبناء الإطار المرجعي القرآني إلى جزئية التعامل مع **"المفاهيم القرآنية" على مستويات ثلاثة**[2] :

- **المستوى الأول:** المفاهيم الكلية الإطارية، وهي التي تنطوي على المنظومة النسقية للفعل الحضاري الإسلامي.

- **المستوى الثاني:** سلسلة المفاهيم المحورية التي تنتظم في دائرة محددة من دوائر الفعل الحضاري. وهذا ما يُطلق عليه **"مستوى التخصص"** كعلم السياسة.

- **المستوى الثالث:** المفاهيم الفرعية التي يقتضي التخصص الانتقال إليها تعميقًا للمفاهيم الكلية[3] . وقد ربطت د. منى خصائص هذه المفاهيم الإطارية بالخصائص

---

(1) المرجع السابق، ص 43.

(2) المرجع السابق، ص 44.

(3) المرجع السابق، ص 44-45.

العامة للمفاهيم الإسلامية من حيث إنها [1] :

- وسيط للتأليف والتواصل بين مجالات الحياة المختلفة مثل مفاهيم: الشورى، البيعة، العقد.

- محتوى لقيم فاعلة.

- مصدر لتأمين قدر من التوازن داخل الجماعة لاستدراك الاختلالات التي تقع في مسار الفعل الحضاري.

- تعكس جملة التصور الإسلامي في بعده الحركي الأدائي.

وبالنسبة إلى التعامل مع الحديث النبوي الشريف، فبالرغم من أنها لم تستغرق الكثير في هذه المسألة، إلا إنها أكدت على عدة أمور في هذا السياق انطلاقًا من أثر الحديث النبوي في مدركات التناول والتناقل، وهذا بوصفه مجال رواية ودراية ومنهجية وأسوة وقدوة قبل أن يكون مجال نص حرفي بمنقوله وموروثه، وهذه الأمور هي[2] :

- أنه إذا كان الحديث قد وصلنا في شكل نصوص اختلف في سياق منطوقها ومنقولها بقدر اختلاف المصدر والسند فيها، إلا إن معايشة الأمة لتراث النبوة جاء من خلال تمثل الأحاديث والسنن، ومدلولاتها الفعلية بالنسبة لواقع الحياة اليومية، فجاء أثر الحديث النبوي في تكوين ضمير المسلم العادي، ولم يكن بحال حبيس مجالس العلماء.

- إذا امتاز القرآن بالإطلاق، فإن السنة النبوية محاطة بالوحي وعصمة النبي ﷺ من جانب، كما هي محددة من جانب آخر بموقعها الزماني والمكاني في بيان التنزيل، وكذلك بمكانتها في مواضع التأسي والاقتداء، وهي بهذا تجمع بين بُعدين، هما بُعد الإطلاق وبُعد النسبية، مما يجعلها حجر زاوية في المنظومة المعرفية الإسلامية، وعروة وصل بين المطلق القرآني والمتحول في عالم الشهادة.

ب) مع المصادر المشتقة (التراث) :

وعن رؤيتها للتعامل مع مصادر التراث السياسي الإسلامي غير الأصليْن الكتاب

(1) منى أبو الفضل، مقدمة كتاب: نصر عارف ....، مرجع سابق، ص 12.

(2) المرجع السابق، ص 13-15.

والسنة، فإنها نبهت لتصور بديل لاستقراء واستجلاء مصادر الفكر السياسي الإسلامي لأجل تصحيح مسار ومناهج التعامل مع التراث الإسلامي والإنساني عامة، وهذا التصور حددت له قاعدتين منهجيتين فريدتين [1]:

- أن البحث عن الحقيقة يبدأ من ركيزة وسطى، كما أنه لا ينطلق من مركز فراغ. وهذا الوسط تمثله د. منى بمركز لدائرة كونية ويمكن الانطلاق منه أفقيًا لتوسيع مجال الإحاطة بظواهر الكون، أو رأسيًا نفوذًا إلى باطن الظواهر.

- أن التقابل يستوجب الوعي بسنة التدافع، فلا يمكن اختزال التقابل إلى التناقض، كما أن التدافع يتسع ليستوعب الصراع كأحد الأشكال الناجمة عن التقابل دون مصادرة على الأشكال الأخرى لآليات التدافع كمعطى سنني لتيسير العمران في كل أحواله.

من هذين المعنيين يأتي النظر إلى العلاقة بين النص والواقع كعلاقة استيعاب وتجاوز، بحيث لا يكون هناك افتعال لتناقض، بل ترى د. منى أنه بالرجوع إلى مصادرنا المعرفية وتراثنا الفكري المتولد عن سياق الاحتكاك بها، يتبين أن المسافة بين النص والواقع من مقدمات الدافعية الحضارية، مؤكدة أن لا نص في فراغ ولا واقع مقطوع عن بواعث الرشد. فهذا هو الدرس الأول المستمد من تراثنا الفكري المستند إلى المعرفة التوحيدية.

تتناول د. منى التراث - مادةً وموضعًا - كطريق لمعرفة قابلية الأمة للحياة والتجدد، وبما يحمله هذا التراث من تراكمات الماضي ومؤشرات المستقبل. وقد تعرضت د. منى لعدة أمور جدالية مترابطة يُثيرها موضوع "التراث" والتي تراها موضع خطورة، وهي [2]:

- بيئة وواقع ومنطلقات "خطاب التراث اليوم"، هذه المشكلة التي تراها ترتبط بواقع الصراع الحضاري المعاصر، وبموقع أمة الكتاب والشهود الحضاري - بما تمثله من تراث - من العالمية. وهي ترى في واقع الصراع الحضاري إشارة لطبيعة المواجهة

---

(1) المرجع السابق، ص 15-17.

(2) المرجع السابق، ص 17-34.

بين حضارة الاستئصال والغلبة من جانب وحضارة التعايش عبر الاستيعاب والتجاوز من جانب آخر، وآثار ذلك على الموقف من التراث العربي الإسلامي. الأمر الذي يطرح علينا السؤال الآتي: هل سنجعل ما يجري موقفًا ممهدًا للترشيد ولوضع قضية التعامل مع التراث موضعها الحقيقي؟ لاسيما أن حَدّية واستقطابية الخطاب العربي حول التراث ناتجة عن واقع التحدي الحضاري الذي تعيشه الأمة.

إن ما سبق يؤكد الترابط المصيري بين هوية الأمة وتراثها ذاكرةً وتمثلاً وتطلعًا، إلا أن غفلة الخطاب العربي - كما اتضح- عن هذا الأمر أدى لأن تكون المواقف من التراث على طرفي نقيض. وقد رصدت د. منى بعض المفارقات التي تمخض عنها الخطاب العربي في هذا الصدد، وهي:

- أنه بغض النظر عن المنطلقات وتنوع استراتيجيات دعاة الحداثة ونقد العقل العربي، إلا أن هذه الجهود صبت في صالح إثراء خطاب التراث في الفكر العربي المعاصر، حيث الاتجاه إلى محاولات التأصيل وتجاوز الدوائر المغلقة في تناول الرأي الآخر، وربط الدوافع بدلالتها الإستراتيجية في إطارها الحضاري.

- أن زيادة الاستقطاب في خطاب التراث مع تصاعد حدة المواجهة الحضارية، وانتقال ثقل هذه المواجهة إلى داخل صفوف الأمة، أحدث نقلة نوعية في وعي الأمة في اتجاه إعادة ترتيب الأولويات وردّ الاعتبار لقضايا إصلاح مناهج الفكر، وتوظيف الأصول المعرفية في عمليات تحصين وتأسيس مناعة الكيان الحضاري للأمة وتأمين فاعليته التاريخية.

- أن نتائج فتح ملف التراث جاءت على نحوٍ مغاير للمقدمات، فمن أرادوا خيرًا بالتراث أضروه نتيجة ضيق الأفق، والذين أرادوا تحجيمه ساعدوا على نهوض أسس جديدة للمراجعة والنظر.

في ضوء ذلك تتناول د. منى منهاجية قراءة التراث، فتبدأ بنقد الأطر والمفاهيم التي وضعها الاستشراق لقراءة التراث الإسلامي في مجال الفكر السياسي إضافة إلى أدوات البحث ومناهجه، إذ إن هذه القراءة للتراث إنما كان منبعها منظور حضاري ومعرفي مغاير بل مناقض في كثير من الأحيان، فلم يُقرأ جُلّ تراث الفكر السياسي الإسلامي

من منظور خاصٍّ أو لائق به، حتى إنه عند تأسيس الأطر المنهجية الخاصة للدراسات السياسية، لم يوجد سوى دراسات معدودة تناولت الفكر السياسي الإسلامي، وكان ذلك أيضًا من مداخل الاستشراق، وإن اختلفت محاور التركيز والتحليل لكل باحث.

ويمتد نقد د. منى أيضًا للآثار التي ترتبت على هذا التعامل مع التراث الفكري والسياسي والتاريخي، إذ كانت دلالات هذا الأمر الأشد فتكًا في روح الأمة ونفسية الجماعة وعقول مفكريها. الأمر الذي وصل إلى حد "فتنة التراث".

إن كسر حلقة الاجترار السلبي لا يتأتى إلا من خلال استنباط **"منهاجية"** مختلفة ومتنوعة، مستوعبة للأصول المرجعية الحضارية، وتوظيفها في إعادة قراءة جامعة وناقدة تضع الجزئيات في إطار الكليات، تمهيدًا للترجيح والتنقيح، مما يُضفي أهمية خاصة لقضية **"المنهاجية في التعامل مع التراث السياسي ومصادره"**، ويجعل منها منفذًا محوريًّا لتقويم استراتيجيات التدافع لأمةٍ تعثرت.

إنه بإعادة بناء علم السياسة - من منطلق استعادة القدرة على قراءة تراثنا وتراث الآخر من منظور المراجعات النقدية ووفقًا للمغايرة المعرفية - قد نجد أننا أقرب إلى منطلقات تحليلية خلدونية بعد تطويرها. فتضع د. منى ظاهرة نشأة الدولة ودواعيها وأطوارها ووظائفها وبنياتها في إطار ظاهرة **"العمران البشري"**، حيث تكون أكثر معنى على مستوى التنظير الفكري، وأقرب للواقع على المستوى الحضاري، وأنفذ إحاطة على مستوى المواقف العملية، من المدخل الاختزالي الذي يُقلص الاجتماع البشري إلى الوجود السياسي للجماعة كما هو الحال في الفكر اليوناني القديم.

إن الفكر العربي المعاصر الذي جاء وليد الواقع المزدوج من هيمنة الآخر واستلاب الذات الحضارية، قد حمل كل قسمات هذه النشأة، ومن ثم فإن فاعلية هذا الفكر في واقعه لم تكتمل شروطها وإن بدت تُدرَك بعض بوادرها. تنفي د. منى أي إمكانية للقيام بمراجعة جذرية للفكر السياسي الحديث دون التحرر من هيمنة التراث الغربي حتى يُمكن التحقق من نسبية هذا التراث من جانب ومن تمايز تراثنا من جانب آخر.

وبذلك تكشف د. منى أبو الفضل كيف أن مسألة مراجعة التراث، وخاصة تراث الفكر السياسي الإسلامي، تفتح أعيننا ليس فقط على مفاصل التواصل في الخطاب

العربي قديمًا وحديثًا، ولكن أيضًا على ما بينه وبين العالمية المعاصرة من مداخل الاستيعاب والتجاوز.

وبهذه النتيجة تتكامل دائرة التأصيل والتنظير التي قطعتها د. منى أبو الفضل انطلاقًا من الوعي على أزمة الفكر والمعرفة والعلم في الدائرة العربية الإسلامية ومحضنها العالمي المعاصر، إلى مدخل التجديد في المنهج والمنهاجية، والغوص في إشكاليات النسق المعرفي المعاصر، فلسفيًّا ومعرفيًّا وقيميًّا وحضاريًّا، وعلاقةً بالكون والواقع والإنسان، لكي تنتقل إلى رسم مسار "النموذج البديل" ضمن ثقافة الوسط، وتوظفه في العلم الاجتماعي على محوريْ: بناء الأطر المرجعية، وبناء المفاهيم الحضارية، وعلى أساس هذين المحورين تشيّد رؤيتها الدقيقة لشروط التعامل المنهجي مع مصادر التنظير الإسلامي، بصفة عامة، ولإعادة بناء العلوم السياسية والعمرانية بصفة خاصة. لقد تجلى هذا التأصيل والسفر التنظيري في محطات تطبيق عملي نتطرق إلى طرف معبر عنها في الجزء التالي.

* القسم التطبيقي:

أولاً- في مجال العلوم السياسية:

أ) النظم السياسية العربية :

لقد مثلت خبرة د. منى في تدريس النظم السياسية – كما سبقت الإشارة – البوتقة العملية التي خرج منها المنظور الحضاري، ويتم تناول إسهامها في هذا المجال على النحو التالي:

موضع دراسة النظم السياسية العربية من المنهجية العلمية في ضوء المنظور الحضاري. وقد أجملت د. منى ذلك في النقاط الآتية [1]:

– إذا كانت التنمية الشاملة هي في طليعة أهداف النظم السياسية والمجتمعات العربية، فإن الحاجة إلى توظيف المعرفة والعلم لتحقيق هذا الهدف تزيد من قيمة العلم كأداة للتوجيه والتأثير.

(1) منى أبو الفضل، نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005، ص 18-20.

- إذا ما وُضع هدف التنمية الشاملة في إطار المنظور الحضاري، فإنها تكون وسيلة للتطوير الحضاري، ويُصبح على العلم توفير أدوات لمواجهة آفات التخلف الحضاري.

- التطوير السياسي يُشكل أحد أبعاد التنمية الشاملة من جانب، وهو أحد مقدمات وشروط التحول الحضاري من جانب آخر.

- المنهجية العلمية مدعوة للقيام بدور محوري في رأب الصدع التقليدي في الكيان الحضاري العربي والمتمثلة في الفجوة بين النظام والمجتمع، وذلك من خلال تقديم الوعي المفهومي الذي تجمع عليه النخب والجماعات الكبرى على اختلافها.

وفيما يتعلق بالتأصيل لدراسة النظم العربية، فقد أرادت د. منى به التأكيد على عدة أمور أهمها [1]:

- التعرف على معنى **"الدراسة المنهاجية للنظم"** في إطار التمييز والمقابلة بين التناولات المختلفة.

- التعرف على **"أصول الدراسة المنهاجية"**، والربط بين أهداف المنهج الكلي والطرق المؤدية إليها.

- الربط بين دواعي الموقف موضع الدراسة وبين ما يُحققه التأصيل المنهاجي من أدوات للتعامل مع هذا الموقف.

- الربط بين خصائص الحضارة العربية وخصائص التأصيل المنهاجي، وإبراز حقيقة الفراغ المنهاجي بالمنطقة الحضارية العربية وعواقبه.

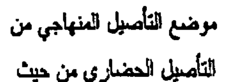
- التحقق من شروط ملء هذا الفراغ: كأن يقوم على جهود ذاتية، وأن تكون منطلقاته حضارية أصيلة؛ كي تتحقق له إمكانية الإبداع والإسهام العلمي الإيجابي على المستوى الإنساني العالمي.

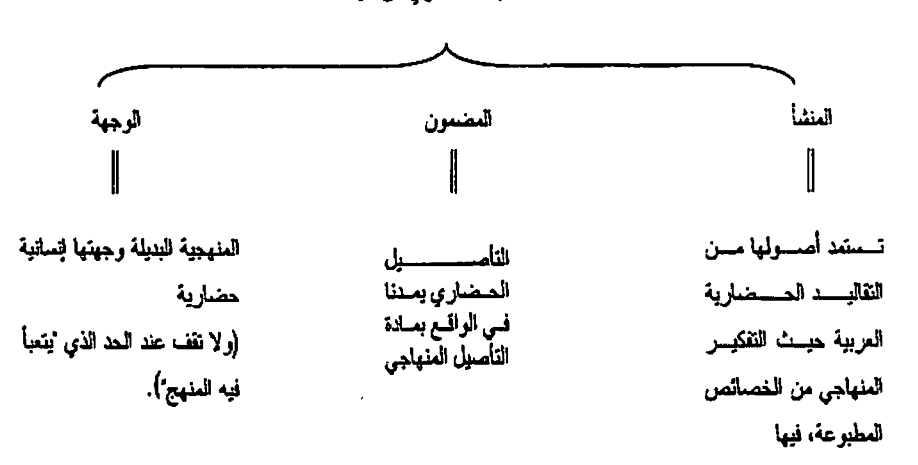
- بيان دلالات التمايز الحضاري وأثره وانعكاساته في مجالات البحث العلمي والتأصيل الفكري، فمثلاً من منطلقات الحضارة العربية الإسلامية أن التمايز والاختلاف ليس للاستعلاء والتفاخر كما شأن الحضارات الوضعية.

---

(1) منى أبو الفضل، نحو تأصيل منهاجي لدراسة واقع النظم المعاصرة بالمنطقة العربية، (مذكرات غير منشورة).

وقد ميزت د. منى موضع التأصيل المنهاجي من التأصيل الحضاري كما يلي [1] :





1 - قياس فاعلية النظام:

من أهم المفاهيم التي تدخل بها د. منى إلى النظم السياسية العربية مفهوم فاعلية النظام ومفهوم الشرعية. والفاعلية تعني مقدار ما يُحقق النظام من تأمين لحيوية الجماعة ككيان اجتماعي حضاري، علماً بأن السمة العامة للنظم العربية في ضوء المنظور الحضاري هي: عدم الفاعلية.

وهذه الفاعلية من أهم مؤشراتها: مدى تماسك النظام، والقدرة على الحركة والإنجاز، وصحة النظام، وصلاحيته. وقد حددت د. منى ثلاثة مستويات لقياس هذه الفاعلية، مع الأخذ في الاعتبار طبيعة العلاقات الخارجية للنظم.

وهذه المستويات هي :

أ- القياس على النظام السياسي ذاته من حيث قدرته على الاستمرار والبقاء وفرص وجوده.

ب- القياس على النظام السياسي في مواقف محددة عند التعامل مع المجتمع أو البيئة.

---

(1) المرجع السابق.

حـ- القياس على موقف النظام السياسي من المجتمع.

2- تحديد شرعية النظام :

حيث ترتبط الفاعلية بعناصر الحركة الرشيدة، والتواؤم مع المنطلق المرجعي، والحصول على الرضا العام الداخلي، والاعتراف الخارجي بالحضور لا مجرد الوجود.

وفي هذا الإطار صاغت د. منى مجموعة من الفرضيات هي:

- أنه كلما تعاظمت آثار المؤثرات الخارجية، ارتفع النظام في مقاييس فعاليته وحيويته وتضاءل هامش المؤثرات الخارجية بالنسبة له.

- كلما ارتبط تماسك النظام البنياني بتلاحم أعضائه/ متغيراته الذاتية وانبثق عنها، ارتفعت قدراته الأدائية وارتقى في مقاييس الفاعلية والشرعية.

- التبعية في الموارد والإمكانات، ويُمكن الاستمرار في فرض هذه التبعية من خلال التضليل والتعتيم على مراكز الوعي الذاتي، وإبطال مفعول الإرادة الذاتية، مما يدخل في نطاق ما يُعرف بالغزو الثقافي.

- تصب مخرجات النظام في المحيط الإقليمي والدولي في صالح التوازنات القائمة أو في إطار التوازنات التي تخطط لها القوى المهيمنة.

وفي ضوء هذه الرؤية، قدمت د. منى تصويرًا لأهم خصائص كل من النظم والمجتمعات العربية الانتقالية.

فبالنسبة لخصائص النظام العربي الراهن ونظمه القطرية، تذكر[1] :

- تعدد النظم السياسية.

- تباين القواعد التنظيمية من قُطر إلى آخر، وداخل نظام الحكم الواحد.

- ميوعة القواعد والإبهام والخلط، وازدواج القواعد السلوكية للنظم

- افتقار التكامل بين القاعدة الاجتماعية للنظام والقاعدة السياسية مع سيادة التجزئة والتفتُّت الاجتماعي والسياسي.

وهذه الخصائص تعد أعراضًا ذات دلالة مزدوجة للوضعية الانتقالية للمنطقة، وهي في جملتها أسباب ونتائج لافتقاد عنصر الشرعية للدولة في الواقع العربي المعاصر.

(1) المرجع السابق.

أما عن سمات المجتمعات العربية المعاصرة كمجتمعات انتقالية فتتمثل في أنها:

- تحتوي على جذور تطورها.
- تعيش في علاقة "تبعية".
- مؤثرات الحركة فيها تأتي بالدرجة الأولى من العلاقة بالغير، أي إن سمتها عدم التكافؤ. (الاستعمار من المنشطات الحيوية في هذا الإطار)، علمًا بأن الانتقال من أولوية التفاعلات الخارجية إلى أولوية التفاعلات الذاتية تعد من مؤشرات الاستواء والتكامل (أي النضوج والتطور الإيجابي). كما أن تفاوت الآثار الناجمة عن الاحتكاك بالغير ينعكس على تفاوت معدلات "النمو" ونوعية الاستجابة لهذه المنشطات.

وهذه الأوضاع هي ما دفعها لتوصيف الواقع العربي بأنه يُعاني "أزمة". وقد تناولت معنى "الأزمة" ودلالاتها على أساس أن [1] :

الأزمة بمثابة وضع تتفاقم فيه الحمولة على النظام على النحو الذي يُفضي إلى شل قدرات النظام على التفاعل في بيئته كمقدمة لانهياره.

إن الأزمة هي حالة اجتماعية وإنسانية تبرز الأبعاد الذاتية. وبخلاف الكوارث الطبيعية بما يترتب عليها من آثار إنسانية اجتماعية، فإن الأزمة تنطوي على فرضية تتمثل في معضلة أخلاقية- معنوية.

ومن مؤشراتها:

- عدم الوعي بالمسائل المُلِحَّة.
- عدم الاكتراث بالمسائل المَلحة.
- الانقياد للتيارات المساندة دون وعي بعواقبها.
- التعثر في مواقف اندفاع بدلاً من الدفع والمدافعة، وإصابة أجهزة الدافعية في النظام جملة.

وفيما يتعلق بالواقع العربي على وجه الخصوص، فإن من أهم مظاهر الأزمة:

- وجود هوّة بين الإمكانيات المتاحة لتحقيق الوجود الحضاري والإنجازات الفعلية في هذا المجال.

---

(1) المرجع السابق.

- اتساع الفجوة بين القدرات الكامنة للوجود العربي والواقع العربي المؤثر وقدراته الفعلية.

- امتداد التناقض بين التطلعات العربية والواقع العربي.

مجالات الأزمة:

وتعدد هذه المجالات على النحو الذي يجعل منها في الواقع العربي المعاصر ظاهرة شاملة لكافة أوجه الحياة العامة والخاصة في المجتمع بحيث توصف بأنها "أزمة حضارية"، **وهي:**

- "حضارية" بمعنى أنها تمس مواطن الذاتية العربية في خصائصها التكوينية وفى مسارها.

- "حضارية" أيضًا بالمعنى الذي يُنبئ عن تخلف الكيان الاجتماعي العربي وعجزه عن التعامل - من موقع التمكن - مع مقومات الفترة التاريخية الراهنة.

ومن خصائص هذه الأزمة: التداخل والتشابك والتداعي بين حلقاتها.

ومن دواعيها: أنها تستوجب مدخلاً منهاجيًا يتجاوز الوقوف عند تحليل الجزيئات ليستوعب الظاهرة في تركيبها وتعقيدها، وكذا يستوعب ظاهرة الأزمة في الواقع العربي المعاصر في جوهرها الحضاري وفى سياقها التاريخي الشامل دون أن يقف عند أعراضها الطارئة والتفصيلات الشكلية والتفريعات السطحية.

وبالتالي، كان رفض د. منى المنهاجيةَ التقليدية في دراسة النظم السياسية العربية. وكان من أهم ما انتقدته تلك المسألة المتعلقة بتعريف هوية المنطقة العربية ذاتها، إذ رأت أن تناول قضية تحديد ماهية المنطقة هو جوهر **"التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية"** من ناحية، وأهم تطبيقات **"المنظور الحضاري"** بوصفه اقترابًا منهاجيًّا يتعلق بتحديد الهوية من ناحية أخرى.

وقد فندت المقاربات التقليدية في تعريف هذه المنطقة والتعامل معها، وأرجعت بذور هذه المقاربات ورواجها لما تعانيه المنطقة من أزمات - على النحو المشار إليه- حيث فقدانها فاعليتها في محيطها الحضاري الأوسع، الأمر الذي يخالف طبيعة العروبة الرافضة للتحجيم، حيث هي كيان حضاري ينمو في إطار استيعابي لكافه الأجناس

والألوان بعيدًا عن قيود الجغرافيا، ولا يؤثر في ذلك ما إذا كان محكومًا من قبل الآخرين أم لا، إلا أنها ترى أنه منذ بداية القرن العشرين فإن النخب السياسية والمثقفين الدائرين حولها قدموا محاولات التكييف الرامية إلى إيجاد هوية جديدة لهذا الكيان، وأهم هذه المحاولات [1]:

١- **التكييف القومي للمنطقة (القومية العربية):** حيث في ظل ظروف تاريخية معينة تخص الأطراف الثلاثة بالمنطقة، (العرب والعثمانيين والأوربيين) بدأت محاولات تعريف العرب قوميًا على مستوى الحركة والفعل إضافة إلى تطورات حركة القوميين الأتراك، ثم اندلاع الحرب العالمية الأولى وما ارتبط بها من استغلال لخريطة التحالفات.

ويمكن القول تبعًا لذلك إن حركة القومية العربية برزت لدواعٍ تتعلق بالعنصر الخارجي وارتباطات النظم السياسية السائدة. إلا أن هذا الخطاب القومي لم يكن الأقوى على الساحة الفكرية في ذلك الحين، حيث كانت دعوات المفكرين إلى إقامة الخلافة العربية أو إصلاح الدولة العثمانية حاضرة، ومن أمثال هؤلاء: عبد الرحمن الكواكبي ومصطفى كامل.

ولكن لظروف سياسية معينة تقدم الفكر القومي في الخمسينيات والستينيات وأوائل السبعينيات في القرن المنصرم، إلا أنه لم يتمكن من التعبير عن هوية المنطقة للأسباب الآتية:

- أن القومية لا تمثل عنصرًا تكوينيًا في كيان هذه المنطقة، ولم تكن أحد أسس نشأتها أو دوافعها.

- أن هذه الأمة لم يثبُت رجوعها إلى أصلٍ عرقي واحد، وإنما العرب شعوب متنوعة في أنماطها الحضارية، وحّدتها اللغة أولاً والعقيدة ثانيًا. وإنه بالرغم من أن الأولى قد حُمِّلت على الثانية، إلا أنها لم تنسخ العقائد الأخرى، بل كان هناك إطار حضاري استوعب جميع الاختلافات.

---

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية، مجلة إسلامية المعرفية، العدد 9، ربيع الأول 1418هـ/ يوليو 1997، ص 13-27.

– ولما كان كذلك، فإن الدعوة القومية حملت من هُمْ من أصول غير عربية كالزنوج والبربر على الارتداد التاريخي للبحث عن هوية أخرى طالما أن المعيار هو الجنس والعرق.

وتأسيسًا على ما سبق، فإنه إذا كان للدعوة القومية أثر توحيدي تجميعي في أوروبا، فإنها أدت إلى أثرين متضادين في المنطقة العربية:

أولهما– تفتيت الدولة العثمانية التي مثلت رابطة سياسية – ولو على المستوى الشكلي– بين الشعوب الإسلامية.

ثانيهما– تفتيت الأمة العربية ذاتها الى كيانات متعددة فى صورة دول تحكم علاقاتها عوامل الصراع أكثر من دوافع التعاضد، بل إن هذه الدول أيضًا أصبحت تعاني ويلات النزاعات الانفصالية.

إن القومية في معناها العربي تتسم بالإبهام والغموض فهناك تناقض ذاتي في المفهوم -يت الاختلاف حول تحديد ماهية "العروبة"، فضلاً عن كيفية الجدل حول تحا العلاقة بين العروبة والإسلام.

2- **التكييف الإقليمي للمنطقة: النظام الإقليمى العربي:** وهذا الاقتراب مبنيٌّ على مسلمات الاتجاه السابق ولكنه ينظر إلى المنطقة من خلال أبعاد ثلاثة وهي:

– أنها تشكل إقليمًا جغرافيًا واحدًا وهذا تأثرًا بانتشار مفهوم دراسات المناطق.

– أن الوطن العربي يتكون من وحدات أساسية هي الدول، وهي ما ينطلق منه هذا الاتجاه فى تكييف المنطقة.

– هذه الدول تربطها علاقة تنظيمية في منظمة إقليمية عامة الاختصاص (هي جامعة الدول العربية). وقد تراجع هذا الاتجاه تراجعًا كبيرًا أمام محاولات التكييف الأخرى.

وقد قامت د. منى بنقده وتقويمه من خلال النقاط التالية:

– إن هذا الاقتراب يقوم على أسس غير راسخة فى واقع المنطقة تاريخيًا أو تكوينيًا. فالبعد الجغرافي ليس محددًا أساسيًا لها، فلا يمكن الجزم بأن المجتمعات العربية تنتهى بانتهاء الحدود العربية كما حددتها الخرائط السياسية التى رسمت وفق موازين قوى ومصالح معينة.

- أنه تكييف شكلي يقوم على اعتبار أن الوحدات النظامية المكونة للأمة، هي الدول المستحدثة، الأمر الذي يتناقض مع المسلمات الفكرية لهذا الاقتراب ذاته، إذ إن الأصل في هذه الدول الزوال لقيام الوحدة العربية.

- أن إنشاء أربعة تجمعات عربية فى نظم إقليمية فرعية قد يضع تحفظات على هذا الاقتراب، حيث إن هذه التجمعات من الممكن أن تنفصل عن الكيان العربى إذا تعارض هذا الأخير مع مصالحها.

- أن الجامعة العربية التي هي محور هذا التكييف، قد ثبت فساد الأسس التي قامت عليها، فهي في جوهرها المعرفي جامعة تفتيتية، حيث هي جامعة بين دول مستقلة كل منها تتمسك بسيادتها.

- مفهوم "**النظام الإقليمي**"، إضافة إلى أنه غير جامع وغير مانع، فإنه يمكن أن يوظّف من إرادات مضادة للإرادة العربية، فهو على سبيل المثال يُخرج من الأمة كيانات تمثل عمقًا استراتيجيًا لها مثل: إيران وتركيا.

3- **تكييف المنطقة من منطلق نسبتها للآخر (الشرق أوسطية) :**

هذه المحاولة منشؤها أفكار تتصل بالتمركز الأوربي، فهي بخلاف المحاولتين السابقتين لا تستند إلى أي أسس في واقع الأمة، ومن ثم كان من أهم الانتقادات التي **توجه لهذا التكييف :**

- أنه لا ينطلق من الخصائص الحضارية والثقافية للمنطقة، أو من طبيعتها البشرية، أو من شكل نظمها السياسية، وإنما يقدم رؤية الآخر للمنطقة وتكييفه لها وفق مصالحه الاستراتيجية.

- هذا التعريف يساوى بين إيران وباكستان وتركيا وبين إسرائيل كدول جوار جغرافي، في تجاهل لمعنى العمق الاستراتيجي الحضاري الذي تمثله دول كتركيا وإيران، على عكس إسرائيل التي هي كيان استيطاني مصطنع.

- أن هذا المفهوم يتعامل مع المنطقة باعتبارها تفتقد الهوية والوحدة الثقافية، ويرى فيها خليطًا من القوميات والأعراق، فيما يُطلق عليه "**المجتمع الفسيفسائي**".

- من تداعيات هذا المفهوم: أنه يرسخ مفهوم الكيانات الصغيرة العرقية أو الدينية ويدفع بالمنطقة في اتجاه المزيد من التفتيت.

تعريف المنطقة العربية من منظور حضاري:

ولذلك، كان من أهم عناصر المنظور الحضارى الذى قدمته د. منى لدراسة النظم السياسية العربية، سعيها لإعادة تعريف المنطقة العربية وفق هذا المنظور. وهذا التعريف الحضاري للمنطقة العربية ينطلق من النظر للعروبة بوصفها رابطة ثقافية حضارية تمثل آصرة التحام بين الشعوب والأفراد في هذه المنطقة. ومضمون هذه الرابطة مضمون ذاتي غير قابل للملء بالقيم العابرة. فهذا المضمون تم تشكيله وإنضاجه عبر خبرة حضارية ممتدة بدأت بالهجرة النبوية الشريفة وانتقال العرب إلى أمة ذات رسالة ووظيفة استوعبت مختلف الثقافات.

وهذا الإطار الثقافي الذي شكله الإسلام لم يحافظ فقط على العقائد الأخرى، بل دفعها للحضور.

ولكن إذا كانت العروبة ذات مضمون إسلامي، فإن الإسلام يتجاوز ذلك إلى محيط أوسع هو أمة الإسلام، وبالتالي فإن تناول الأمة العربية يجب أن يكون مع الإلمام بعلاقاتها بمحيطها الإسلامي.

ومن ثم فإن تعريف المنطقة العربية من منظور حضارى يتجاوز التعريفات السابقة ويستوعبها فى نفس الوقت.

وهو ما أرجعته د. منى إلى الأسباب الآتية:

* أن التعريف الحضاري يعد التعدد والتنوع عنصرًا أساسيًّا في نظرته إلى المنطقة، حتى إنه يعده من عوامل الوحدة والتماثل.

- هذا التعريف يتجاوز الانطوائية، ويجدد الجسور التي تكسب الإطار الحضاري عمقًا حضاريًّا استراتيجيًّا.

- وهو يُعيد تقييم المعايير والأوزان في ضوء الخصائص التكوينية للكيانات البشرية التي انصهرت في بوتقة نوعية مشتركة، وبالتالي لا يسوّي بين تركيا وإيران وبين إسرائيل.

- هذا المنظور يسدُّ الثغرة التي تقـوم عليهـا إسرائيـل كدولـة، ويُواجِـه احـتمالات تقسيم المنطقة إلى دويلات.

- وهو يبرز تمايز المنطقة العربية وما لها من دور محوري في إطار حضاري أصيل.

وقد كان التعريف الذي طرحته د. منى للكيان الاجتماعي الحضاري العربي هو: أنه قاعدة جماعية بشرية ذات أبعاد معنوية مادية مركبة، تجتمع حـول أصـول عـضوية وحيوية، في بيئة زمنية ذات امتدادات مكانية، يتم خلقها من خلال التفاعل والتواصل عبر المواقف المشتركة [1].

ومع ذلك، فإن د. منى تدرك ما لحق بالمنطقة من تغـيرات، الأمـر الـذي ناقـشته في كتابها المعنون "الإسلام والشرق الأوسط" حيث ناقشت الفرضيات الخاطئة الناتجة عن القراءات غير المنضبطة لخريطة المنطقة، والتي أدت إلى تشويه نظامي لمعالمها الأساسية. ومن الخرافات التي تأيدت جراء ذلك، والتي نوقشت ضمنًا فيما سبق، أسطورة عـدم ترابط المنطقة وانعدام هويتها، وكأنها عَرَض من أعراض التاريخ والجغرافيا، ولذا فقد ناقشت كيفية استعادة البعد الإسلامي، مستدلةً بالتأمل في الخبرات الماضـية والتطـرُّق للصور المتعددة للإسلام [2].

ويعدُّ مفهومُ "الكيان الاجتماعي الحضاري" المدخلَ التفسيري الذي أبدعته د. منى أبو الفضل لدراسة "النظم السياسية العربية"، فهو يقدم المـداخل المتنوعـة والمتكاملـة لفهـم الظواهر السياسية في المنطقة العربية وشرحها وتفـسيرها، خاصـة مـع ارتباطهـا بمنظومة "المفاهيم" التي تعتبر أيضًا من أهـم مـا قـدمت د. منـى في دراسـتها للـنظم السياسية العربية.

ومما يشار إليه أن هناك من هذه المفاهيم ما صـكّته د. منـى في هـذا المجـال، وكـان مستجدًا بالنسبة لحقل دراسات النظم السياسية عامة.

ومن بين هذه المفاهيم: "البيئة الحضارية"، وهـي البوتقـة التـي تتفاعـل فيهـا مكونات الكيان الاجتماعي حتى تأخذ صورتها النهائية، وتتكون مـن عنـاصر الفعـل

---

(1) المرجع السابق، ص 30-35.

(2) منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، ترجمة السيد عمر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ - 1994م.

الحضاري المادية والمعنوية. ويوجد الكيان الاجتماعي الحضاري العربي تحديدًا في بيئة إسلامية، للوحي فيها موضع متميز ،فهو عامل ثابت تكويني، وعنصر حيوي تاريخي، ومكوّن متجدد يرتبط بفاعلية الكيان الاجتماعي لإعادة التشكيل والتطوير الذاتي والتكامل. وتحكم علاقة الكيان بالبيئة الحضارية عوامل محددة تشكل في مجموعها مفهوم "الفاعلية الحضارية"، وهي الحالة التي يوجد عليها الكيان في لحظة معينة.

أما مفهوم "الدافعية الحضارية"، فإن مدلوله بالنسبة للواقع السياسي العربي يتحدد في ضوء أمرين، هما:

تكييف وتطوير قاعدة السلطة، وتكييف وتوجيه الصراع بالمنطقة. وقد قابلت د. منى بين "منطق الجدلية المادية" و"الدافعية الحضارية" في تحليل التطور والنظرة إلى الحركة التاريخية على النحو التالي:

وجه المقارنة	الجدلية المادية	الدافعية الحضارية
1- المصدر الأساسي للحركة	المادة هنا هي أساس الحركة على نحوٍ يؤصل للحتمية في الحركة، فلا يكون هناك أي اختيار للإنسان في الإبطال أو الإنشاء. وبالتالي، لا يترتب أي موضع للمسئولية، لا على المستوى الفردي ولا على المستوى الجماعي، بينما "الطبقة" لها مطلق الحرية لتفعل ما تشاء في حرية عبثية مفادها التحلل من القيود.	المشيئة هنا هي أساس الحركة مما يؤصل للحرية كموقع لتكريم الإنسان في ذاته وفي المجتمع. يترتب على ذلك توافر عنصر الإرادة وقدرة الاختيار ومن ثم تحديد المسئولية، علمًا بأن الحضارة القرآنية تجمع في توازن بين المسئولية الفردية والجماعية، فعلى مستوى الجماعة أيضًا جاءت "الأمة الوسط" لتحمل أمانة الشهادة في عالم الشهادة وبالتالي لتحمل مسئولية الجماعة.

2- جذور الحركة	وتتمثل الحركة في التطور الكامن في الموقف، حيث إن الجدلية نشأت تاريخيًا في إطار عصر التعليم ومع بـــذوخ فجـــر التحـــديث والتكنولوجيا ، وما بها من قدرات ماديــة هائلـة، لـذا جـاء التأصـيل للحركـة في إطـار الإيـمان بالتقـدم الخطي التصاعدي نحو مزيـد مـن القدرة ومزيد من القوة.	وتتمثل الحركة في التجدد الكامن في ذاتية الكيان، إذ إن الموقف أو الإطـار التـاريخي للحركـة يُقـدِم المثيرات والعوامل التـي تتفاعـل مـع مـواطن المحركـات الذاتيـة. ومن حيث المبدأ يمكن التمييز بين التغـير الـذي يطـرأ عـلى الموقـف (الإطار) وبين التغير الـذي يطـرأ على الذات. ومـوقف الإنسان، أو الجماعة هنا يتمثـــل في تكييـــف الإطــــار، والتعامل معه من موقـع انطوائـه على مصدر مستقل للأخلاقيـات تحدد ما يكون عليه هذا الوضـع، وليس من موقع الضرورات التي تفــرض تكيفـــه هـــو بـــالموقف والإطار.

ومن أهم المفاهيم المهمة التي طرحتهـا أيـضًا د. منـى مفهـوم **"النـسق القيـاسي"** للدولة الشرعية، والذي تصفه بأنه وسيط التجدد والتواصل الحـضاري، فهـو وسـيط بين الماضي والمستقبل وبين الواقـع والتطلعـات، وهـو مفاعِـلُ تكامـلٍ عـلى مـستوى الكليات النظمية مجتمعة .

ووفقًا لهذا النسق القياسي، فإن معياريْ **"الفاعلية"** و**"الشرعية"** يتحددان بالقياس إلى موقع النظم من الكيان الاجتمـاعي الحضـاري، فالفاعلية السياسية تقاس بمقـدار الحيوية الحضارية للكيان ككل، ولا تقـف عنـد القيـاس الـذاتي للنظـام، كـما تنـصبُّ

الشرعية على قيم موضوعية ولا تقف عند القيم الإجرائية أو الأدائية [1].

في ضوء ما سبق تناوله، قدمت د. منى رؤيتها للوجهة المستقبلية للمنطقة العربية، من خلال طرح نموذجين متقابلين للتطور هما "نمط التجزئة" و"نمط التكامل"، وهذا كما يلي:

وجه المقارنة	نمط التجزئة	نمط التكامل
1- المحور الأساسي	غياب وعي الأمة، واختلال في الكيان الذاتي الحضاري والتعثر بين البدائل التنظيمية وتخبط التنمية، وتوسيع الفجوة بين النظام السياسي والمجتمع.	إدراك الذات الحضارية، وبلورة وعي الأمة وربطها بأطر تنظيمية تُمثلها وتصل بها إلى مرتبة الحضور العالمي (اجتهادات لتطبيق الدولة الشرعية العصرية).
2- المزاج العام	أساسه منطق الجدلية: يقوم على "الصراع، والصدام، والتردي، والتسلط، وارتداد القوة لتعويض الذات".	قوامه منطق الدافعية: يعتمد على "الدفع والتدافع للبلوغ بالذات الحضارية موضع أمانة الاستخلاف، أي: الوفاق والدمج والسلم".
3- مرتكزات المنطلق التنموي التكاملي سلبًا وإيجابًا	التكاثر، التناقص، التنافر، إضافة إلى وجهة انشطارية متحللة.	التطور الاندماجي، والترابط الاستقطابي، والتطويق الاستيعابي.

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية، التعريف بماهية المنطقة العربية، مرجع سابق، ص 34-35، منى أبو الفضل، التأصيل المنهاجي لدراسة واقع النظم السياسية العربية المعاصرة، مرجع سابق.

4- مضمون الإنماء والتطوير في كل نموذج	ففـيما يتعلـق بالمـستوى البنـائي "الكمي،" هناك. - التكاثر، والتمايز في تداخل. - النمو السرطاني. - التكدس في الأشياء والمقتنيات. وفيما يتعلق بالمستوى الـوظيفي – القيمي "النوعي"، هناك: التناقص، التـضارب، والتفتـت، والاغتراب.	ففـيما يتـصل بالمـستوى البنـائي، نجد: - التطـوير مـن خـلال الـتلاحم والتراكم لمظاهر المصيرية. الاستيعاب دون تكدس. وبالنسبة إلى المستوى الوظيفي، نجد: - التـآلف الـداخلي عـلى مـستوى النخب المتباينة وداخل الجماعة. - الالتـزام والإيجابيـة في القاعـدة تقابلها المسئولية والإقدام في القيادة - منـاخ مـن الثقـة العامـة رأسـيًا وأفقيًا. - نمـو في القـدرات الإبداعيـة، والتكييفية للجماعة والنظم.

ب) في مجال العلاقات الدولية: الأمة من الخطاب الديني إلى التحليل السياسي النظمي:

يُعد تناول مفهوم "الأمة" وتحديدًا "الأمة القطب" [1] من أهم إسهامات د. منى أبو الفضل في مجال العلاقات الدولية، حيث دفعت به من كونه مجرد مفهوم قاصر على الإطار الديني لأنْ يصبح مستوى للتحليل في العلاقات الدولية والتحليل النظمي. وقد كانت أهم دوافعها لذلك ما عايشته من تحديات بين مختلف أطراف الخطاب في المشهد الثقافي الأكاديمي، وهذا في لحظة تاريخية فارقة في مطلع الثمانينيات، دفعتها باتجاه إعادة البناء في حقل العلوم السياسية، وقد جاءت استجابتها على هذا النحو وفي هذا الاتجاه نتيجةً لإيمان راسخ بوجود حضارة إسلامية تفتقدها في الواقع، وإن أحست بتأثيرها في مجرى الأحداث، لا سيما أنها وجدت من الشواهد ما يؤكد ذلك، حيث الثورة الإسلامية في

(1) المرجع السابق.

إيران وبدايات الجهاد في أفغانستان، والأهـم مـن ذلـك الاسـتجابات التـي جـاءت عـلى المستوى العام للشعوب الإسلامية. ثم كان عصر العولمة وما فرضه من تحديات استوجب القيام بمراجعة فكرية في أصـول الـنظم والعمـران والعقائـد، بـدءًا بمراجعـةٍ في أصـول الشرعية الدولية بما تطرحه من مبادئ النظام العام، والعلاقات بـين مكوناتـه، فـضلاً عـن سيادة جدالات الوحدة والتنوع. وقد كان ذلك في أوج "الـصحوة" التـي شـهدتها الأمـة الإسلامية. ولا ينفصل كل هذا لدى د. منى عن رؤيتها للواقع العربي – والسابق تناولها- الذي رأت أنه لا سبيل للتعامل معه دون الرجوع لأصوله التاريخية والتكوينية.

هذه التطورات التي فتحت باب البحث الأكاديمي بشكلٍ عـام للبحـث في طبيعـة العلاقة بين الدين والسياسة، كانت كذلك من أسـباب الاتجـاه للتقريـب بـين العلـوم الإنسانية والعلوم الشرعية.

وقد كان تعامل د. منى مع هذا المفهوم (الأمة) – وكما وصفته – فاتحة للوعي المنهاجي الحضاري، إذ تراوحت دراستها للأمة ما بين الرصد والتحليـل للظـاهرة كـدافع تـاريخي، والتعامل معها كمفهوم قابل للتجريد النظري. ومن أهم ما توصلت إليه هـو أن "الأمـة" بهذا المعنى لها من الخصائص ما تـشترك فيـه مـع غيرهـا مـن الجماعـات، كـما أن لهـا مـن الخصائص ما يميزها، وعلى رأس هذه الخـصائص "القطبيـة" التـي تـشير إلى تمكّنهـا مـن جذب مختلف العناصر نتيجة نشأتها المرتبطة "بالعقيدة – الدعوة"، والتي جعلت لها وظيفة حضارية، وهنا يبرز البعد الدولي في هذا السياق، إذ إن هذه الأمة بهـذا المعنـى بمقـدورها تأسيس شرعية دولية جديدة، حيث إنها ليست بالقطب التقليدي، وإنما هي الأمة الوسـط التي على قدر فاعليتها يرجح الصلاح على الفساد. كما يمكن القـول بـأن ارتبـاط "الأمـة" "بالعقيدة – الدعوة" يجعل ثمة مسئولية واضحة على هذه الأمـة في القيـام بالـدعوة، وإن كانت عناصر المرونة والقوة لها دور أساس في تحديد مـدى قـدرة الأمـة عـلى القيـام بهـذه المهمة. أيضًا فإن المسار التاريخي يؤكد عالمية الأمة، حيث إنها لا تنسب إلى أشخاص وإنـما إلى العقيدة، وبالتالي فإن أبرز ما اهتمت به د. منى في هـذا الـسياق "جدليـة الاسـتقطاب" والتي تتم من خلال "المفاعل الاستقطابي" الذي يجذب الوحدات من داخله ومن خارجه دون أن يُذيبها، بل يكون التعامل مع التنوع باعتباره الدافع إلى التكامل.

وكان تناولها لهذا المفاعل من خلال فرضية محورها: التفاعـل المستمر والتـأثير المتبادل بين **"القيم الفردية والجماعية"** و**"الكيان الحركي العام للجماعة"** في كافة أبعادها الإدراكية والحية والانفعالية والسلوكية، ومن حصيلة ذلك تكون الجدلية التي تتجاوز بالفرد المسلم كينونته ليصبح **"الفرد الأمة"**.

ومن خلال تناول محاور هذا الاستقطاب أبرزت تمايز هذه الأمة، مميزة بين محورين: الأول محور رأسي متمثل في العقائد والعبادات، حيث دور العقيدة في تنشيط خصائص **"الأمة-القطب"** الداخلية والخارجية، عـلى النحـو الـذي يجعـل مـن الأمـة **"الـضالة المنشودة لكل من يبحث عن الهوية والانتماء"**. أما المحور الآخـر فهـو المحـور الأفقـي المتمثل في العوامل التاريخية والجغرافية.

وبناءً على هذه العملية، فإن بقاء الأمة يتوقف على ما أسمته **"دورة التنشئة الحيوية"** والتي تهدف إلى تحقيق الوحدة والتضامن، وهي تتكامل مع الدورة الاستقطابية، حيث إنه إذا كان في حالة **"التنشئة"** يكـون الانتقـال مـن الفـرد إلى الجماعـة، فإنـه في حالـة **"الاستقطاب"** يكون العكس.

أما المنظومة المفاهيمية التي ارتبطت بمفهوم **"الأمة الوسط"** أو **"الأمة القطب"** فقد تمثلت بالأساس في مفاهيم: **"التوحيد"** الذي هو منبعها، و**"العدل"** الذي هـو غايتهـا وواجبها، **"والجهاد"** الذي هو سبيلها لتحقيق الذات.

العلاقات مع الغرب:

لقد كانت العلاقات مع الغرب بل والعلاقات والتفاعلات العالمية عامة في صـميم طرح د. منى التوحيدي، فهي تـرى أن مـضامين عمليـة إسـلامية المعرفـة ذات دلالـة عالمية، فتتخذ الوضع الثقافي المعاصر إطارًا بُغية إزالة ما به مـن تـشوش، لا سـيما مـع الديناميكية المخادعة التي تتصف بها الثقافة الغربية [1].

---

(1) منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: مكتبة الـشروق الدولية، 2005.

-Mona Abul-Fadl‹Community‹Justice‹and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness‹the American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)‹volume 4‹ No.1‹ September‹1987..

ولذا، فهي توضح كيف أن البحث في خصائص النظرية الاجتماعية المعاصرة من شأنه التأثير فيما يتعلق بالمواجهة بين الثقافات عامة، والمواجهة الخاصة بين العالمين الإسلامي والغربي لما تتسم به من كثافة واستمرارية، على النحو الذي يُسهِم في تشكيل الثقافة المعاصرة. ويرجع ذلك لما من شأن الطرح التوحيدي البديل أن يقدمه من نقدٍ للخبرة التاريخية في هذا الأمر، ثم تقويمها.

فتتبعت كيف تفاعل الغرب مع الثقافات الأخرى خلال المراحل المفصلية في مسار التفاعل الحضاري، وبين هذه المراحل كانت مرحلة انتقال التقليد التجريبي الإسلامي إلى مراكز التعليم الأوربية، حيث أضفى "بيكون" روحه الصراعية عليه، على النحو الذي أضفى مزيدًا من المواجهة، وكذا كانت التجربة في التعامل مع شتى مصادر التراث المعرفي الإسلامي.

هذا بخلاف ما تتضمنه الثقافة الوسط التي هي أساس المنظور التوحيدي، حيث المفهوم المتوازن "للتدافع"، والذي سبق تناوله، وما يتبع ذلك من مفهوم مُتعقِّل للـ"قوة"، فهي ليست قيمة يجب امتلاكها وإنما ترتبط بمجال الممارسة والنشاط، وهو ما يستدعي التحقق من الغايات التي تمارس القوة من أجلها، وهو ما يستدعي بدوره قيمة "الردع" في الرؤية الإسلامية.

وهو ما يُفسِر التسامح الذي ساد فترات الحكم الإسلامي وهو تقليد إسلامي راسخ نابع عن رؤية كلية للإنسان والكون والحياة. فحتى وإن كان الشرق قد عرف التسامح مع الطوائف والأقليات المتنوعة منذ ما قبل الإسلام، فإن منطلقات وطبيعة الممارسة قد اختلفت فيما بعده، حتى إنها وصلت إلى المؤسسية في النموذج التطبيقي النبوي.

إلا أن هذه الرؤية المتوازنة لم تدفع السلطات السياسية في الاجتماع الإسلامي للمساومة مع الآخر حفاظًا على منفعة أو مصلحة، هذه الأمور التي عليها تبنى منظومة الفقه الاجتماعي لعلم الاجتماع التوحيدي [1].

وتتلخص مجمل رؤية د. منى أبو الفضل للعلاقات مع الغرب في كتابها "Where

(1) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي، مرجع سابق.

"East Meets West" أي "حيث يُقابِل الشرق الغـرب" ، إذ أكـدت عـلى عـدة مبـادئ أهمها [1] :

- وحدة المرجعية العالمية، حيث إن الله هو رب العالمين، فصدّرت كتابها السابق ذكره بقوله سبحانه وتعالى: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ ﴿١٧﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن:17،18] وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ﴿٤٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ [المعارج: 41،40] .

- أهمية المراجعة النظرية والمعرفية والمنهاجية لأسس الحضارة العالمية، ويمكن أن تقوم إسلامية المعرفة بالدور الأكبر في هذا المقام.

- ضرورة التبادل الثقافي والحضاري، ولكن على أسس متوازنة.

- أهمية المؤاخاة الإنسانية .

قضايا المرأة :

وتعد قضايا المرأة من أبرز القضايا الفكرية التي عكست اهتمام د. منى وحرصها على تفعيل المنظور الحضاري على المستويين الفكري والحركي، كما كانت نتاجًا لخبرة ذاتية وحياتية ثرية ما بين الشرق والغرب، فبدا فيها جليًا العمل على توصيف الواقع الخاص بالمرأة المسلمة بحق وكما هو، سعيًا لتأسيس ما أطلقت عليه **حقل الدراسات النسوية من منظور حضاري**؛ إذ كانت تعتبر أن قضية المرأة إنما هي في قلب وخضم القضايا المحورية للعصر، لما ينعكس فيها من واقع المجتمعات المسلمة في مخاض مواجهتها مع تيارات العولمة تفاعلاً وانفعالاً، لتمثل بذلك نبض عنصر مؤثر في مسارها ومآلها.

وقد تمثلت **دوافع الاهتمام بهذه القضية** لدى د. منى في عدة أمور منها ما تعلق بخبرتها الذاتية والأكاديمية، فقد أشارت كيف أن اهتمامها بقضية المرأة جاء بمحض الصدفة، حيث لم يشغلها بشكلٍ عميق ومستقل عن قضايا الأمة في بداية إسهاماتها من

(1) منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة لنحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، مرجع سابق، ص 56-58.

منظور حضاري، بينما اختلف الأمر مع سفرها للولايات المتحدة الأمريكية، فمع انشغالها بمشروع "**الفكر الغربي**". لاحظت مدى الأهمية التي يحظى بها ملف المرأة المسلمة في دوائر هذا الفكر، والنسوي منه بشكلٍ خاص، والذي تحول في الربع الأخير من القرن العشرين إلى مدرسة لها نفوذها في إطار الأكاديميا، حتى احتلت قضايا المرأة عامة موقع الصدارة في المؤتمرات والبحوث والدراسات الاجتماعية على كافة المستويات، لاسيما في المؤتمرات المهتمة بقضايا التغيير، وكان في الكثير منها التشكيك في الإسلام وأحكامه ذات الصلة بالمرأة كتلك المتعلقة بالميراث والزواج والشهادة.

وهنا كانت الدوافع السياسية، حيث إن قضايا المرأة في تشابكها مع قضايا حقوق الإنسان باتت جزءًا من إعادة تكوين الشرعية الدولية، وأداة لاختراق وتغيير مجتمعات العالم الثالث، ومجتمعات العالم الإسلامي في مقدمتها [1] .

وإزاء هذه الأوضاع بلورت د. منى هدفًا جديدًا حددته في التأصيل لخطاب عالمي يتعامل مع قضايا المرأة من منظور حضاري. ولتناول هذه المسألة سيتم أولاً التطرق إلى رؤية د. منى لواقع المرأة في المجتمعات الإسلامية، ثم نقدها للرؤية الغربية في هذا الشأن، فإبراز أهم عناصر ومساهمات رؤيتها البديلة.

فبالنسبة لرؤيتها لواقع المرأة المسلمة، فإنها كانت لها رؤية عميقة في هذا الصدد، إذ استوعبت أبعاد حاضر وتاريخ المرأة في المجتمعات الإسلامية مقارنةً بأوضاع المرأة في الغرب.

فهي تدرك اختلاف الخبرة التاريخية بين المرأة في المجتمعات الغربية ونظيرتها في المجتمع الإسلامي، فالمرأة في المجتمع الإسلامي مثلت كيانًا اجتماعيًا واقتصاديًا مستقلاً وفاعلاً في الوقت ذاته، الأمر الذي تؤكده الخبرة الإسلامية حتى منذ مراحلها الأولى، كما أن حقوقها إنما تدخل في صميم الشريعة الإسلامية، بخلاف المرأة في مجتمعات أخرى، حيث اضطرت المرأة وحتى منتصف القرن المنصرم إلى الكفاح لأجل تثبيت حقوقها، ففي الخبرة الأوروبية على سبيل المثال لم يكن هناك حضور للمرأة، إذ

(1) Mona Abul-Fadl، Where East Meets West: The West and The Agenda of The Islamic Revival، International Institute Of Islamic Thought، Herndon، Virginia U.S.A 1412-1992.

إن الخارطة الاجتماعية للمجتمعات الغربية دومًا ما كانت تعتمد على طبقـات معينـة. أيضًا فإنه قد تملك المرأة شيئًا ولكن لابد من وجـود الرجـل كـي يتـصرف، حيـث إن القانون لا يُعطي لها مطلق التصرف في مجال الأموال بشكلٍ عام. ومن ثم كان للحركة النسائية في الغرب ما يُبرر لها المطالبة بالمساواة والدخول في صراع مع الرجل لتحقيـق ذلك [1].

وذلك لا ينفي كونها تعي واقع المرأة المسلمة المعاصرة وما ألـمَّ بها جراء التغـيرات العالمية والإقليمية والمحلية، سواء السياسية منها أو الاقتصادية أو الثقافية، وما تفرضه هذه الأوضاع من الحاجة إلى الترشيد والإصلاح سواء على مستوى التأصيل النظـري أو فيما يتصل بالممارسة والفاعليات.

ولذا، كان من الضروري أن تقدم رؤية نقدية للخطاب العالمي المعاصر حول المـرأة في ضوء الواقع، لتقدم بديلاً متكاملاً.

وعن توصيفها وتفسيرها لهذا الخطاب المعاصر متنامي الانتشار بشأن المـرأة، فهـي ترى أن هذا الخطاب وإن بدا حديث التشكل، إلا أن جذوره تمتد إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، أخذًا في الاعتبار ما شهدته هذه الفترة مـن مفارق طرق بالنسبة للأمة، حيث مرحلة الصدمة الكبرى مع الحضارة الغربية وبـروز تحديات الحداثة والعصرية، وفي هذا الإطار طرحت الإشكاليات والتـساؤلات حـول هذه القضية في ضوء التنازعات بـين الأنـساق المعرفيـة الموروثـة والوافـدة، وهـذا في تشابك بين خطاب تلك الفترة عامة وبين الخطاب المعاصر حول المرأة.

ورأت د. منى أنه كان هنـاك مراحـل مختلفـة للخطـاب النـسوي وكـذلك الحركـة النسوية ذاتها، حيث انطلقت الحركة النسائية من المحلية إلى العالمية، وتحديدًا منـذ عـام 1975 أو ما يُسمى العقد النسائي الذي بدأته الأمم المتحدة في مـؤتمر بكـين، فـالمؤتمر الذي تلاه في كوبنهاجن عام 1989.

---

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص 117.
- منى أبو الفضل، ورقة عمل حول مشروع كرسي دراسات المرأة بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعيـة، 1998

وحرصت د. منى على أن تلفت النظر إلى أن الحضور السياسي العالمي للكيان الإسلامي ككيان اجتماعي حضاري، ونظام يتمتع بشيء من التماسك الداخلي المتمثل في بناء أسري متين، أدى إلى إلقاء الضوء على المرأة المسلمة التي تمثل حجر الزاوية لتماسك الأسرة، إذ برزت مكانة المرأة عندما بدا أن تماسك الأمة حضاريًا لا ينبع من المواقع الأمامية (السلطة)، بل من ثنايا المجتمع حيث توجد هي [1].

وقد قيمت د. منى هذا الخطاب المعاصر حول المرأة تقييمًا موضوعيًا سواء في شقه العالمي أو الإسلامي. فهي بالرغم من أن لها العديد من المآخذ على هذا الخطاب، إلا إنها ترى به بعض الإيجابيات.

وبالنسبة إلى هذه الإيجابيات، فقد وجدتها تتمثل بشكلٍ أساسي في أن ذلك الوعي والاهتمام بقضايا المرأة قد أدى إلى تكثيف البحوث حول وضعيتها في المجتمعات المختلفة في إطار ما تواجهه من التحديات والمتغيرات، كتلك التي أُجرِيت بشأن مجتمعات العالم الثالث التي تعرضت لاهتزاز في بنيانها في ظل ما يُسمى عقود التنمية، فضلاً عن اختلاف المعادلات السائدة في هذه المجتمعات التي طالما كانت ساكنة ومطمئنة، ومن الأمثلة على ذلك الدراسات التي أجريت على أثر التصنيع والرأسمالية في المجتمع الزراعي، حيث فقدان المرأة دورها في الريف [2].

أما بالنسبة لمآخذ د. منى على الخطاب الغربي في هذا الصدد، فإنها تتمثل في جوانب مختلفة رصدتها د. هبة رءوف في ورقة أعدتها عن التحيز في دراسات المرأة من واقع كتابات د. منى. ويُمكن القول إنه من المآخذ على مستوى الإطار المعرفي ما يلي [3]:

1- التحيز الناجم عن منظومة العلوم الاجتماعية في ذاتها.

(1) حوار مع د. منى أبو الفضل كإحدى الفعاليات النسائية بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي (1-2)، الرباط: جريدة المستقلة، 18 سبتمبر 1995.

(2) كل من:

- منى أبو الفضل (إشراف وتقديم)، أماني صالح، زينب أبو المجد، هند مصطفى (تحرير)، المرأة العربية والمجتمع في قرن... تحليل وبيبيوجرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين، بيروت: دار الفكر المعاصر - دمشق: دار الفكر، 2001، ص 11.

- حوار مع د.منى أبو الفضل ...، مرجع سابق.

(3) المرجع السابق.

2- طبيعة التراث الاستشراقي الذي يتخلل الدراسات الإسلامية.

3- التحيز الحضاري الناجم عن واقع هيمنة النموذج الغربي على الساحة العالمية المعاصرة.

4- التحيز الأيديولوجي الذي يشمل الباحث وكذلك الهيئة البحثية التي ينتمي إليها.

5- التحيز الناتج عن طبيعة المنظور النسوي الغربي المعاصر والأمريكي منه بوجهٍ خاص.

كذلك فإن هناك مجموعةً من التحيزات على المستوى المناهجي، وهي [(1)]:

1- الخلط بين الإسلام والتقاليد.

2- استبعاد إمكانات الإسلام في التغيير وتحسين وضع المرأة.

3- التبسيط المخلّ لعملية التنشئة في المجتمعات الإسلامية، إذ إن الكثير من الدراسات تلقي بمسئولية تدني وضع المرأة على التقاليد التربوية.

وعلى مستوى التحليل، فهناك الكثير من المقولات السائدة، والتي في مقدمتها [(2)]:

إن الإسلام دين يقوم على التفرقة بين الجنسين ويضطهد المرأة، وإن الحجاب والفصل بين الجنسين من أهم مؤشرات خضوع المرأة [(3)].

وإذا كان ما سبق اختص بشكلٍ أساسي بمآخذ د. منى على الخطاب المعاصر بشأن المرأة في ثوبه الغربي، فإنها أيضًا كانت ترى العديد من أوجه القصور في الخطاب الإسلامي المناظر.

فهي بالتأكيد ترفض الاتجاه الذي يغض الطرف عن هذا الموضوع ويدعي أن قضية المرأة غير موجودة من الأساس؛ إذ إن قضية المرأة واحدة، وهي كذلك في جزءٍ منها لا كلها.

وكما ترى أن الخطاب الإسلامي التقليدي عامة ينطلق من منطلق التجزئة وأحادية

(1) هبة رءوف، التحيز في دراسات المرأة: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – نقابة المهندسين، ص 461- 462.

(2) المرجع السابق، ص 462.

(3) المرجع السابق، ص 462- 463.

البعد والاختزال، فيتم اختزال علاقة المرأة بالأمة إلى موقعها في الأسرة، بدلاً من النظر إليها في وحدتها كركن من أركان الأمة. أيضًا فإن هذا الخطاب التقليدي يُخاطب المرأة من منطلق التبعية والوصاية[1] .

إذن، فما التصور البديل الذي طرحته د. منى؟

انطلق هذا التصور البديل من الوعي بأبعاد التمايز في الخبرة الحضارية على نحوٍ يُسهم في التأسيس بجدية لحقل دراسات المرأة في إطار المنظور الحضاري الذي من شأنه أن يضمن لهذا الحقل ناظمًا يؤطر له ويحقق له ما يفتقر إليه من الاتساق والتماسك الداخلي ويرتقي به وجهة ومنطلقًا، بفضل خصائص الأرضية المعرفية التوحيدية التي يتميز بها هذا المنظور.

ولذا فإن أهم إسهامات هذا التصور يمكن التطرق إليها على الأصعدة الآتية[2] :

1- السياق المعرفي: حيث الاستناد إلى الرؤية الإسلامية للإنسان وتحديد وظائف كلٍ من الرجل والمرأة بحسب ما حدد القرآن، بما يتضمنه من رؤية متوازنة للثابت والمتغير، فالمرأة تارة تخاطب بصفتها العامة في ضوء مفاهيم **(العبودية لله – الاستخلاف- العمارة)**، وتارة أخرى باعتبار طبيعتها الخاصة في ظل مفهوم القوامة على سبيل المثال.

2- السياق التاريخي: وهذا بالانتقال بالدراسات من التمركز حول الخبرة الغربية إلى دراسة ما هو عامٌ حقًا في قضايا المرأة، والخروج من أسر المشروع العلماني.

وفي هذا السياق أيضًا أكدت د. منى على أهمية الوقوف بحرصٍ على الخصوصية، حيث إن أحوال المرأة تختلف أوضاعها ما بين الغرب وغيره، وكذلك تختلف الخبرات والأوضاع داخل العالم الإسلامي ذاته.

ولضمان تحقيق هذه المعادلة، كان تأكيد د. منى على أهمية، المصادر في هذه المسألة، كي يتم تناول قضية المرأة في ضوء سياقها الحقيقي.

(1) حوار مع د.منى أبو الفضل (2-2)... ، مرجع سابق.

(2) كل من:

- هبة رءوف، التحيز في دراسات المرأة، مرجع سابق، ص 464.
- حوار مع د. منى أبو الفضل، مرجع سابق.
- منى أبو الفضل، (إشراف وتقديم) المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق، ص 13-14.

وعلى رأس هذه المصادر التي نوهت إليها كان "الوقف"، إذ تعده من أهم مصادر التعرف على الخبرة الإسلامية، فمن خلاله يمكن التعرف على الخارطة الاجتماعية ومعرفة توزيع الثروة، وبالتالي علاقات وتوازنات القوى في المجتمع.

فدراسة الوقفيات الإسلامية تُثبِت أنه كان للمرأة حضور قوي وحرية كاملة في التصرف بخلاف الحال في الغرب، مما يؤكد على أهمية إشكالية الخبرات التاريخية.

أيضًا أشارت د. منى إلى أهمية الرجوع إلى الوثائق الأصلية بشكلٍ عام، بُغية التوقف عن إسقاط خبرات تاريخية وفكرية في غير مواضعها.

3- السياق التحليلي: أسهمت دراسة المرأة من منظور حضاري في إعادة تعريف وحدات التحليل في هذا الصدد، حيث دراسة المرأة في سياق وحدات تحليل أساسية مختلفة وإن كانت مرتبطة، وهذه الوحدات هي الأسرة ثم الجماعة ثم الأمة، وهذا في إطار الشكل التنظيمي الذي وضعه القرآن الكريم.

وفيما يتصل بالتفعيل، فإنه من أهم الخطوات التي خطتها د. منى على هذا الدرب ما يلي:

1- مبادرتها في عام 1998 لتأسيس **"كرسي زهيرة حافظ عابدين"** للدراسات النسوية في جامعة العلوم الإسلامية بفرجينيا؛ إذ رأت أن هذا الأمر هو في جزء منه استجابة للتحديات المعرفية التي تفرضها الساحة العامة بالولايات المتحدة باعتبارها مركز النظام العالمي، وقد تحددت أهداف هذا الكرسي في عدة نقاط أهمها: بناء وتطوير المنظور الحضاري في مجال دراسات المرأة، وتقديم الأطر المرجعية والمعايير العلمية لبناء الدراسات النسوية، والقيام بدراسات ميدانية في واقع حال المرأة المسلمة [1] (...).

2- تأسيس جمعية دراسات المرأة والحضارة بالقاهرة لتكون منبرًا لتناول قضايا المرأة من منظور حضاري على مستوى تفاعلي، وهذا في مناخ تسوده نوعية معينة من الجمعيات المهتمة بهذا الشأن.

وقد قامت هذه الجمعية على عدة مشروعات أهمها تأسيس دورية "المرأة والحضارة"، وكذلك المشروع البحثي المتعلق ببنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، والمشروع الخاص بالوقف والنساء.

(1) منى أبو الفضل، ورقة عمل حول مشروع كرسي دراسات المرأة...، مرجع سابق، ص 5-6.



خاتمــة

ما سبق من استعراض لأبرز أفكار الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل، لا شك أنـه يبلور معنى واضحًا لمفهوم "إنتاج العلم" أو إبداعه الذي لا يتحقق سوى مـن خـلال عملية تفاعلية ما بين كلٍ من التطورات النظرية والواقعية، ويُعد العالم بـدوره جـزءً لا يتجزأ من هذه العملية.

فهكذا كان المنظور الحضاري، الذي هو منظورٌ للعلم والحياة، لا يقـف دوره عنـد مجرد الوصف والتفسير أو حتى التنبؤ وإنما يمتد إلى التقويم والتأسيس وإعادة البنـاء، هذا المنظور الذي وضع بذوره في مجال العلوم السياسية د. حامد ربيع، وبلورته د. منى أبو الفضل، حتى تكونت "الجماعة العلمية للعلوم الـسياسية مـن منظـور حـضاري"، والتي يقوم عليها بشكلٍ رئيس كلٌ من د. نادية مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح، ومازالت هناك مسيرة بإمكان أجيال تالية أن تستكملها إذا ما أخذت قبسًا من مثل هذا العلم.

ﮪﮪ ◊ ﮪﮪ



تعقيب رئيس الجلسة

د.هيثم الخياط

النقطة الأولى الشكر الجزيل للسيد الفاضل الأستاذ الدكتور السيد عمر على هـذه التطويفة -إن صح التعبير- التي طوف بنا من خلالها في فكر فقيدتنا الغالية الـدكتورة منى أبو الفضل. فانصب تركيزه على بعض النقاط الأساسية. فكان من الصواب ذكـر الآيات الأولى من سورة الرحمن، هذه الآيـات التـي تبـدأ كـما تعلمـون بقولـه تعـالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ [الـــرحمن:1،4]، فكأنما الله يعني بذلك أن الإنسان قد صار إنسانًا لأن الله سبحانه وتعالى علمـه البيـان وتعليم البيان للإنسان هو هذا الخلق الذي خلق اللهُ سـبحانه وتعـالى الإنـسان عليـه، وهذا ما أفاض فيـه الـشيخ "**جمـال الـدين القاسـمي**" -رحمـة الله عليـه- في "**محاسـن التأويل**"، وهذه النقاط هي النقاط الأساسية التي ينبغي أن تبقى في أذهاننا.

ثم بعد ذلك رسم لنا الطريق وبيَّن لنا أهمية الميزان، فهذا الميزان وهذا التوازن الذي نجده موجودًا في كل جزئية هندسية بهذا الكون صـغيرة وكبـيرة، سـواء تعلـق ذلـك بالإنسان أو الحيوان أو النبات، ففي كل شيءٍ من الأشياء نجد هذا الميزان ونجد هـذه القاعدة المتمثلـة في قولـه تعـالى: ﴿أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ وَلَا تُخۡسِرُواْ ٱلۡمِيزَانَ﴾ [الرحمن:8،9].

وقضية القسط هي الأمر الذي أنزل الله سبحانه وتعالى كتبه من أجله وأرسل رسله مـــن أجلـــه فقـــال عـــن ذلـــك ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد:25].

فغاية قيام الناس بالقسط هذه هي أمرٌ مهم جدًا وفي غاية الأهمية.

النقطة الأخرى التي أود الإشارة إليها، وهي ترتبط بالنقطة الأولى، إنما هــي قـضية البيان، وأن نفهم هذا القرآن الكريم كما أنزل.

وهذه مسألة مهمة جدًا إذا أردنا لمعرفتنـا أن تكتمـل، ولا منـاص مـن ذلـك عـلى الإطلاق.

فـ"عمرو بن العلاء" المتوفي عام 450هـ، وهو من أعلم الناس بكلام العرب، يقول: "إن اللسان الذي نزل به القرآن الكريم وتكلمت به العرب على عهد رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم" هو عربية أخرى غير لساننا هذا". وهذا في عام 450هـ، بينما نحن الآن في القرن الخامس عشر من الهجرة.

وفي هذا أيضًا يقول شيخ الإسلام "ابن تيمية" -رحمه الله- "إن من أعظم أسباب الخطأ في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على مصطلح حادث فيريد أن يفهم كلام الله بهذا المصطلح الحادث ويأسره عليه".

وهذه آفة من آفات المفكرين في مختلف العصور الإسلامية، إلا أنها استفحلت -مع الأسف- في مفكري هذه الأيام، لا سيما أنهم يستقون الكثير من معارفهم من المناهج الغربية والأفكار الغربية والحداثة الغربية.

والعودة إلى الأصالة هي التي ستعود بنا إلى هذا الفكر العظيم الذي أراده الله سبحانه وتعالى عندما خلق الإنسان وعلمه البيان.

ونشكر أ.مدحت ماهر على هذا الاستعراض القيِّم، وهذا التركيز على بعض النقاط التي كان له فيها بعض الهوامش التي تهمـ ـ ـذه الهوامش أيضًا تحتا- الـ بعض التعريج.

وكان أيضًا التركيز على المنهج الرئيسي الذي اتخذته فقيدتنا الغالية في بداية الأمر، والتي اعتبرت التقوى مصدرًا للمعرفة، حيث قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة:282] .

ومن هنا ومن هذا المنطلق الأساسي وصلت د.منى أبو الفضل بجهودها التي نقول إنها "كانت أقل من المكثرين ولكنها أكثر من المقلين".

وما توصلت إليه هذه البحوث هو أهم ما في الموضوع؛ لأن كل منها كان به الكثير من الهوامش والكثير من الشروح.

وأشكر أ.مدحت على إشارته إلى بعض الأمور السطحية التي نسمع بها بين حينٍ وآخر، وإشارته في الوقت نفسه إلى بعض البحوث الناضجة ككتاب "الظاهرة

القرآنية" لأخينا "**مالك بن نبي**" -رحمه الله- أو ما كتبه شيخنا "**محمود محمد شاكر**" في هذا الموضوع ككل. فهذه هي الكتب النفيسة التي تعالج الموضوع معالجة حقة والتـي تنطلق من هذه التقوى التي هي مصدر للمعرفة.

فالله سبحانه وتعالى هو الذي علم الإنسان ما لم يعلم وقالت له الملائكة ما يخبرنا به قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [البقرة:32].

وهذا المصدر المعرفي الأول الذي هو القرآن الكريم هو الذي سلَّطت عليـه د.منـى (**فقيدتنا الغالية**) كثيرًا من الأضواء وفتحت عليه نوافـذ وأبوابًـا لكثـير مـن البـاحثين ليستطيعوا أن ينطلقوا منها إلى مساحاتٍ أوسع يكون لها أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة.

ﮏﮏ ◊ ﮎﮎ



مناقشات الجلسة الثانية

د.طه جابر العلواني:

أولاً- أود توضيح نقطة بسيطة جدًا، فدكتورة منى لم تكن منطلقاتها في دراسة الفكر الغربي منطلقات أيديولوجية، وكذلك لم تكن تنتمي إلى أي حركة إسلامية، بل على العكس هي ناقدة في كثيرٍ من كتاباتها لكثيرٍ من تلك الحركات.

الأمر الثاني- لم تنطلق د.منى من منطلقات مذهبية -إن صح التعبير- في قراءتها للقرآن، وإنما انطلقت من منطلقاتٍ أخرى مع اطلاعٍ كامل وشامل على تراث المترجمين الذين ذكرهم الأستاذ الفاضل.

وقد أشرفْتُ على رسالة علمية تناولت كلاً من الجابري والطيب تيزيني ومحمد أركون وغيرهم، وتلك الرسالة أثبتت أن هؤلاء لم يكونوا إلا مترجمين لكُتابٍ فرنسيين وغير فرنسيين نقدوا الفكر اللاهوتي المسيحي، ثم أسقطوا هذا النقد على القرآن والتراث الإسلامي والسنة وغيرها.

ولكن منى لم تكن من هؤلاء حتى أنني أذكر أننا ناقشنا في ذات مرة كلمة "الترتيل"، حيث قلت لها: هل تعرفين معنى كلمة **"الترتيل"**، وجذورها؟

فقالت: الذي أفهمه أن الترتيل هو تلاوة القرآن بصوتٍ حسن. فقلت لها: لا، إنه كانت هناك دُويبة يعرفها العرب يُقال لها "رتيلاء"، وهذه الدويبة تبنى بيتها في سنين فوق جذور الأشجار وما إلى ذلك. فأطرقتْ ثم انطلقت تتحدث عن كيفية توظيف هذا الجذر في إيجاد قراءة معاصرة منهجية للقرآن الكريم تستوعب وتتجاوز تُراث المفسرين.

أي أن الأمثلة للمفكرين الذين ذُكروا ممن قدموا قراءات جديدة للقرآن الكريم أثبتت الدراسات، وبينها الرسالة التي أشرفت عليها د.منى، أنهم كانوا فقط مترجمين لتراث فرنسي لاهوتي أسقطوه على التراث الإسلامي والقرآن الكريم.

وما فعله "شحرور" لا يختلف إطلاقًا عن هذا. أما د.منى فقد استطاعت أن تقرأ -ولي الشرف أني قد قرأت معها- كتب الألسنيات؛ فكنا نحاول أن نبحث عن جذور

اللسانيات العربية والإسلامية وما إذا كان بإمكاننا وما إذا كان متيسرًا أن نؤسس علم ألسنيات/ لسانيات عربية وإسلامية معاصرة من خلال أعمال كل من: "سيبويه"، وعبد القادر الجرجاني، وابن جرني، وأقرانهم... وقد استفادت من ذلك استفادة كبيرة.

إذن، فهي لم تكن متجاهلة لأي شيء من هذا، بل كانت مستوعبة ومتجاوبة، وفرقٌ بين من يستوعب ويتجاوب، وبين من يُستوعب ويغرق في مستنقع فكرٍ ما.

أما الأمر الآخر- فهو موجه لأخي وصديقي "مدحت"، فالكتاب الذي بين يديك[1] به نقصٌ كبير، وأحمد الله وأشكره أنها قبل أن يشتد عليها المرض راجعناه معًا وأدخلت عليه بعض التصحيحات، كما قرأنا معًا أيضًا الكتيب الصغير الخاص بأصول الفقه، وقررنا دمجهما معًا في بابين عن الفكر التراثي الأصولي الذي فيه المصادر والمنهاجية وبعض مظاهر التنظير وربطنا بينهما ربطًا محكمًا وأسمته هي -رحمة الله عليها- **"نحو بناء تراث الأمة"** في هذا الكتاب الذي سيصدر قريبًا -إن شاء الله- خلال أسبوعين أو ثلاثة عن "دار السلام"، وهو بمثابة Text book في مجال قراءة القرآن الكريم قديمًا وحديثًا.

د.سيف الدين عبد الفتاح:

بسم الله الرحمن الرحيم، أود فقط أن أعلق تعليقًا بسيطًا حول تلك القراءة التي تحدث عنها د.طه، في إطار تلك القراءات التي تسمى القراءات الجديدة بالنسبة إلى القرآن، حيث أود لتأكيد نقطة في غاية الأهمية، فما الفيصل في المنهج؟ إذ لا أستطيع أن أقول إن الغرب هو الذي سطّر المنهج، فهذا تحيز مبدئي.

فعندما ينقل "أركون" من علوم الألسنيات الغربية، ثم يأتي بعد ذلك ليقدمه ويقحمه على النص القرآني من غير أن يتفهم أبجديات هذا النص، ومن غير أن يرد هذه الأبجديات لمصادرها الأصلية، ودون أن يتناول هذه المصادر في إطارٍ منهجي، أظن أن هذا إنما هو عبثٌ وليس ذا صلة بالمنهج الحقيقي.

(1) المقصود كتاب د.منى أبو الفضل: نحو منهاجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات.

د.طه جابر العلواني:

أريد إضافة مثال في إطار ما قاله د.سيف وهو أن "ماسينيون" عندما كان في إحدى محاضراته قال لطلابه أن "ثياب الحَدّاد في الإسلام". مع العلم أنه كان يُريد "ثياب الحِداد" ولكنه قرأها "ثياب الحَدّاد". وقد شرح لطلابه قائلاً: أتدرون ما ثياب الحَدّاد؟ إنها ثياب سوداء غير نظيفة ...إلخ، وظانًا أنها هي ما يجبر الإسلام المرأة المسلمة على أن تلبسه إذا مات زوجها.

د.هيثم الخياط:

أوضح أن ما سبق قوله ليس معناه الاستهانة بجميع المستشرقين الغربيين الذين حاولوا تقديم إسهامات، فكثيرٌ منهم زملاؤنا في مجال اللغة العربية مثل "ماسينيون" وغيره، ولكن أرجو قبل أن نحكم مثل هذه الأحكام أن ننتبه إلى الدراسات الأخرى التي نقدت مثل هذه الدراسات الخاصة بالمستشرقين، فقد كتب د.محمد بريش على سبيل المثال ردودًا مطولة على محمد أركون تدل على أن "أركون" لم يكن في الأصل منتميًّا إلى هذه الثقافة التي يتطرق إليها، وإنما انتماؤه التام إلى ثقافة أخرى، واستطاع د.بريش أن يجد بيّنات كثيرة على ذلك.

أيضًا فإنه بينما يترجم د.عابد الجابري "Tradition" إلى "تراث"، نجد أن تراث تعني "a legacy" في الإنجليزية، علمًا بأن "Tradition" أو "Heritage" لها معنى مختلف؛ حيث إن التراث شيء والعادات والتقاليد شيء آخر.

وإذا ما نظرنا إلى ما كتبه طه عبد الرحمن عن جهود عابد الجابري، سنجد أن الجابري كان في غاية السطحية، وخاصة في تلك العلوم التي يتحدث عنها ويُبدي أنه عالم بها ولديه في شأنها قراءات جديدة إذ إنه لم يقدم فيها سوى قراءات في غاية السطحية وستبين هذه الأمور عندما نقرأ عالمًا من مستوى معترف به عالميًّا، كأن يكون أستاذًا جامعيًّا وله مكانة عالمية في الغرب والشرق.

وأعتقد أنه يجب دائمًا كي يكون موقفنا منصفًا ألا ننطلق من بُغضٍ لهؤلاء أو حقدٍ عليهم أو نقدٍ مسبق لما سيقولون، وإنما يجب أن نكون عادلين كما أمرنا ربنا عز وجل في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾

[المائدة:8]، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء:135]، فأريد أن نكون قوامين بالقسط، ولكن ينبغي حتى نكون كذلك أن نسمع الرأيين المختلفين، ثم بعد ذلك نستطيع أن نقارن.

د.عمرو الورداني:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

أتصور أن هناك مصطلحًا يجب أن يُضاف إلى قراءة د.منى أبو الفضل، وهو مصطلح "التلاوة المعرفية"، وهذا المصطلح مؤثر جدًا؛ لأنه يتعامل مع إشكالية القراءة والبيان؛ لأنني أتصور حقيقة أن هناك إشكالية تتعلق بعدم طرح القراءة الحواجز الأساسية لمسألة البيان والاستبيان والتبيان، ولكنني أرى أن د.منى قد حاولت القيام بحل هذه الإشكالية عن طريق التلاوة المعرفية الحضارية، وأرى أنها تعيد بذلك شيئًا من خطوات الرشد إلى العقل الحديث؛ لأن هذا العقل دائمًا ما يبدأ من إشكالية أخرى هي إشكالية التحليل التي تجعل هناك دومًا محاولة للتطاول على المصادر، حيث إن المصدر في هذه الحالة يكون مطروحًا للنقد والتفتيت والتفسيخ، وهذا ما نجده في قراءات تافهة وسطحية تملأ الأسماع وما هي في حقيقتها إلا قراءات تحليلية للمصادر وليست قراءات تلاوية.

فأتصور أن د.منى لم تبدأ من التحليل كما يبدأ المنظور الغربي، ولكنها بدأت حين تكلمت عن القراءة، وهنا رجعت بنا خطوتين إلى الخلف، وهذه هي الإضافة.

فدكتورة منى تبدأ بالتفنيد، إذ لا تُريد أن تُستوعَب وإنما تريد أن تَستوعِب، وقد كانت حقًا مستوعِبة لأنها لم تغفل جانب التحليل أو التجريد أو التشغيل، فإذا كان المفهوم الغربي يتكلم عن الرصد ثم التحكم ثم التنبؤ، فإن د.منى قد استوعبت كل هذا.

فهي تعود بنا خطوتين إلى الخلف حين تتحدث عن القراءة ثم بعد ذلك الفهم، ونحن بذلك نكون قد رجعنا خطوتين، ولكن أيضًا تقدمنا خطوتين على الطريقة الغربية في التعامل مع النصوص.

فعندما عادت بنا إلى الخلف، أعادت الإنسان إلى رشده الأول حين كان يتلقى من الله سبحانه وتعالى، فقد أعادتنا بهاتين الخطوتين إلى رشد استيفاء السمع من الله سبحانه وتعالى أو الإنصات إلى هدى القرآن حيث قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأعراف:204]، وبذلك تعود مرة ثانية إلى الإنصات في ضوء العطاء القرآني، وبالتالي نتلو القرآن حق تلاوته، إذ أتصور أن هناك تلاوة الألفاظ والمعاني، وهناك تلاوة المقاصد والمغازي والمعاني.

وأظن أن د.منى كانت تحدثنا عن هذه القراءة، وبهذا نستطيع أن نرد الاعتبار للقراءة مرة ثانية.

فأتصور أن الطرح الذي يُطرح الآن هو طرحٌ يتجاوز كرامة القراءة لينقلنا إلى تعظيم التحليل، ود.منى إنما أعادت الكرامة والاعتبار مرة ثانية للقراءة؛ لأنها توقن أنها تتعامل مع المصادر والأصول -كما في الورقتين المقدمتين- وترى أن هذه المصادر والأصول تحتاج بالفعل لأن تكون عبادة. وليس بغريب أن نتعرض لهذا حينما نسمع تعريف مصعب للقرآن بأنه المتعبَّد بتلاوته، فهي تدخل لتتعبد في هذا المحراب حتى يكون لها نصيبًا موفورًا من الفتح، فتلقى أباها آدم عندما يُعلِّمه الله سبحانه وتعالى كلماته كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة:31]، وبالتالي فإنه ليس بغريب حقًا أن نرى لدى د.منى الحديث عن المفاهيم الذي يمتزج بالكلام عن الأسماء امتزاجًا واضحًا، فكما يقول "ابن عباس" إنه تعالى علَّمه القصع والقُصيع، فإن د.منى عندما تتكلم عن القيمي تشكل لنا مفاهيم من تنويع الاشتقاق المعرفي من كلمة "القيمة" فنجد: القائم، والقيام.

أ.خالد يوسف:

ما عرفته عن د.منى هو من خلال القراءة لها، إذ لم ألتقها سوى مرة أو اثنتين على الأكثر، كما أنني أعتز بقراءاتها.

وفي حقيقة الأمر، فإن ما سمعته خلال عرض الأستاذين الفاضلين وصلني من خلاله أن الكتاب المعروض هو قراءات في المنهج أكثر منه تطبيقات في التاريخ أو السياسة أو الاجتماع.

وبالطبع فإن ما كُتِب في المنهجيات كثير، وإنما ما يشق هو بعض المصطلحات والألفاظ التي التقطتها أثناء العرض مثل: الثابت التكويني، المتغير التاريخي، الدافعية الحضارية، المنهاج الحضاري الكلي، التواصل الحضاري كوسيلة للتجدد المبني على التوحيد.

فهل د.منى تفضلت بتوضيح معاني هذه الألفاظ؟

ونحن إذا ما نظرنا إلى كتابات "**الجابري**" عن التراث، سنجد أنه كتب فصلاً كاملاً من ثلاثين إلى أربعين ورقة في تعريف كلمة Tradition وحدها. وهذا أمر ضروري للباحث الذي كل ما يهمه التكوين المعرفي.

فكلٌ له رؤيته للتراث والديمقراطية وحقوق الإنسان؛ حيث إنه دون ذلك التوضيح قد يصعب استيعاب مصطلح ما كما هو.

وبالتالي، أود معرفة ما إذا كانت د.منى قد قامت بتوضيح هذه المصطلحات، أم أنها تعاملت معها كمسلمات؟

وفي الحقيقة أشعر بإعجاب إزاء قراءة أ.مدحت وكذلك جرأته في أحيانٍ كثيرة.

وبالنسبة إلى القراءات من محمد عبده إلى نصر حامد أبو زيد مرورًا بالخولي، ومحمد خلف الله وجميعهم لهم قراءات ونتائج، فأنا شخصيًا انبهرت انبهارًا شديدًا عندما قرأت مفهوم "**نصر أبو زيد**" وكتابات "**أركون**" في الفكر الإسلامي؛ نظرًا للمنهاجيات الحديثة، وإثر ذلك رغبت في معرفة "**السيميولوجيا**" هذه، وما أثر علم الدلالة الجديد في اللغة؟ وكيف أنقله إلى علم السياسة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع؟ وكيف أفسر به نصًا اجتماعيًا؟

وبالتالي، فالمسألة ليست بالبساطة هذه التي تجعلنا نطلق تسميات مثلما تحدث أ.مدحت على سبيل المثال عن وجود "**قراءة مادية للتاريخ**"، تلك الفكرة التي تم التعرض لها في التراث الإسلامي، وقد تعرض لها المفكر السوري "**العظمة**" فضلاً عن "**الطيب التزيني**" الذي قدم هذه الفكرة ببراعة شديدة.

وبالنسبة إلى ورقة د.السيد عمر، فما أعلمه هو أن النص القرآني يُدرس في الكليات الدينية سواء في الشرق أو في الغرب، ولكن عندما تدخل النصوص إلى العلوم

الاجتماعية فإنها تأخذ شكلاً آخر، فلا أستطيع دراسة النص القرآني كباحث في العلوم السياسية أو عالم الاجتماع مثلما يدرسه آخر بالأزهر، حيث إن لهم منهجهم المختلف تمامًا، فأنا لي نظرتي الخاصة، وهو لديه رؤاه ومنهجه المستقى عن السلف والخلف.

فعندما يدخل النص إلى العلوم الاجتماعية يصبح له دلالات أخرى، كما يصير له إطار منهجي مختلف تمامًا.

ولا أدري ما إذا كان د.السيد عمر قد اعتمد على كتابات "مكسيم روبنسون" في التراث الإسلامي، وكيف كانت الاستفادة من هذه المنهاجية في قراءته وفهمه إياه؟

فعلى الأقل إن لم يُتفق مع نتائجه، ستخرج بالتعرف على كيفية تحليله واستخدامه المنهج لاستخلاص نتائجه، حيث تعد مشكلة المنهج على رأس المشاكلات التي يُواجهها البحث في العلوم الاجتماعية ببلادنا عامة.

وقد تعرضت د.منى من خلال تأثرها -مثلما تأثرت الأمة- بعواصف عاتية اقتلعت جذورها ووعيها وكادت تمسخ هويتها، إلا أنها مشكورة عملت على التشبث بالجذور ولفت نظر الأمة إلى أهمية هذا، بعد أن سعت إلى إعادة تشكيل وعي هذه الأمة لتُثبتها وتجعل لها مكانًا في المسار التاريخي، وأتصور أن هذا دورنا الأساس.

أما قضية المنهج، فأتصور أنه إذا ما نظرتم إلى ما يُكتب اليوم في التاريخ الإسلامي أو الدراسات الإسلامية، سواء ما كتبه "البنا"، أو "أركون"، أو ما كتبه الإخوة بالشام أو المغرب العربي، سترون أن الأزمة في المنهج والمسألة في أساسها هي جدل مع التاريخ.

وإذا ما نظرنا إلى الغرب سنجد "نيتشه" على سبيل المثال، والذي يقول في حديثه عن المسيحية أريد دينًا يحترم إنسانية الإنسان؛ وهذا لأن الناس في ذلك الحين كانت محكومة عن طريق النصوص الكنسية وبيانات الكهنة، وبالتالي نادي بحرية الإنسان رافضًا قيود الكنيسة مطالبًا بأن يكون له إنجيله الخاص.

وفي هذا الإطار كان ظهور كتاب "الله في التاريخ"، وهو كتاب في الفلسفة المعاصرة، فإذا كان من صفات الله المعلومة لنا "الرحمة"، فلندعها تعمل في التاريخ.

إذن فهم لا يرون أن المسيحية في أصلها، بل وفي العصر التنويري كنصوص أو

بيانات تأتي من الباباوات والكهنة، أو حتى طقوس تأتي من هؤلاء أيضًا، ولكنهم كانوا يرونها في ضوء عملهم بالتاريخ.

وفي حين ترى تفسيرات/ تعبيرات (**د.نادية مصطفى أو د.منى أبو الفضل**) لكلمة "**ديالكتيك**" باعتبارها معبرة عن الصراع، بالرغم من أنها قد لا تفسَّر بهذا المعنى، فهي تعني حركة الحياة و"**تدافع التاريخ**" دون أن يعني ذلك الصراع الذي يجعل شيئًا يمحو آخر، وإنما "**الديالكتيك**" يعني أن هناك مرحلة تأتي على أنقاض مرحلة أخرى، وهذا هو جدل التاريخ، أو بمعنى أصح "**ديالكتيك التاريخ**".

د.هيثم الخياط:

أليس في كل هؤلاء الذين كتبوا في هذا الموضوع من صانع؟ حيث من السهل جدًا أن يأتي الإنسان فيُرجم وقد حدث ذلك قبل "نيتشه" أو ما بعده، إذ يجيئون بالفكرة ثم يضعونها في قالب آخر، وهذا لا يدل على أصالة لدى من قام بهذا أو أنه أبدع شيئًا.

في حين أننا عندما نقرأ للفيلسوف د.طه عبد الرحمن نجد أن جميع هذه الأسماء صغيرة جدًا أمامه، ولا أدري ما إذا قد كنت تفضلت بقراءة شيء له أم لا؟

أ.خالد يوسف:

حقيقة وصلني بعض كتابات الدكتور طه عبد الرحمن، ولكن ما قصدته من حديثي أن يتم أولاً طرح القضايا، ثم يتم بعد ذلك طرح الكيفية التي سيتم من خلالها التعامل مع هذه القضايا، فعلى سبيل المثال: يتم البدء بطرح فكرة الإنسان كأصل دون التعامل مع المسألة برمتها، فلم نتناول فكرة الحضارة مثلاً، أي كان هناك تدرج في تناول الأفكار.

ما أريد أن أنتهي إليه أنه يجب البدء بتحديد القضايا التي يتم التعامل معها من خلال الدراسات، ثم التعامل معها بشكلٍ منهجي، بمعنى أنني لا أستطيع غض الطرف عن المنهاجيات -وهذا ما فعلته د.منى- لأن جميع الدراسات العلمية تقوم على منهاجيات في إطار نسق ثقافي وتاريخي واجتماعي وسياسي معين.

ﮰﮰ ◊ ﮯﮯ





الجلسة الثالثة
دراســـات المـــرأة من منظـــور حضـــاري



كلمة رئيس الجلسة



د.علا أبو زيد [*] :

إنني سعيدة بالمشاركة في هذه الاحتفائية[**] التي تتناول عطاء الدكتورة منى أبو الفضل، وأعتقد أن مثل هذه اللقاءات في غاية الأهمية وهذا ليس فقط لأنها تتناول قامات فكرية لها عطاؤها وإسهامها- علمًا بأن هذا أيضًا مهم فيما يتعلق بالمجال الإنساني- ولكن لهذه اللقاءات أهمية علمية أخرى؛ لأنها تمثل لحظة تفكير في عطاء هذه القامات، كما أنها تُعرّف بهذا العطاء لمن لا يعرفونه؛ ومن ثم فهي توفر قدرًا من الاستمرارية العلمية لهذا العطاء وهذا الفكر.

اليوم تُحدثنا مَنْ معنا من الباحثات النجيبات في هذه الجلسة (د.أماني صالح، وأ.هند مصطفى، وأ.فاطمة حافظ) عن هذا المنظور الحضاري الإسلامي للعلوم الاجتماعية وداخلها العلوم السياسية للأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل وتطبيقه في حقل دراسات المرأة.

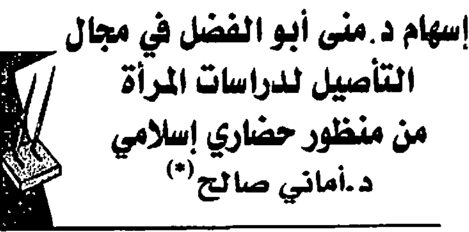
وسنبدأ بتلميذتها النجيبة د.أماني صالح، وهي أخت وزميلة عزيزة، حيث أعتز بها على المستوى الشخصي، كما أنها كباحثة في العلوم السياسية وبحق إحدى علامات حقل دراسات المرأة من منظور حضاري، وقد تولت رئاسة تحرير دورية "المرأة والحضارة"، كما لها إسهامات متميزة في موضوعات الشرعية السياسية والتأصيل للأمة كمستوى للتحليل، فضلًا عن إعادة بناء المعرفة النسوية من منظور إسلامي.

وستحدثنا الآن في موضوع "**إسهام د.منى أبو الفضل في مجال التأصيل لدراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي**".

۞

(*) أستاذ الفكر السياسي الإسلامي بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ومدير منظمة دراسات المرأة العربية.

(**) جزء من كلمة د.علا أبو زيد تم نقله عند التحرير لجزء الشهادات؛ إذ يمثل شهادتها عن خبرتها العلمية مع د.منى أبو الفضل.



إسهام د.منى أبو الفضل في مجال التأصيل لدراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي

د.أماني صالح(*)

تقديم:

في مارس من عام 1999، أُعلن الميلاد الرسمي لجمعية دراسات المرأة والحضارة، التي كانت -رغم ما اعتراها من عثرات- تجربة فريدة بحق في مجال دراسات المرأة المسلمة... إن القيمة الكبرى لتلك التجربة تكمن في كونها مشروعًا فكريًا أصيلًا، وهو اتجاه شديد الندرة في العالم العربي في ظل غلبة الطابع الخدمي على العمل النسوي العربي، أو اتجاه الجمعيات والمؤسسات المعنية بالبحوث والدراسات إلى مجال الدراسات والمسوح التطبيقية في إطار من القبول والتبعية المطلقة لبنية المفاهيم والنظريات وحتى البرامج التي قدمتها المدارس النسوية الغربية خاصة تلك الرزمة التي تعتمدها الأمم المتحدة في مواثيقها الخاصة بالمرأة.

في هذا السياق، نشأت جمعية دراسات المرأة والحضارة وقدمت طرحًا فريدًا وأصيلًا على صعيد الرؤى والاقترابات، تتجلى أصالته في العمل معمقًا حتى جذور الفكر ذاته ممثلًا في البراديم والاقتراب المعرفي للقضايا من خلال تقديم اقتراب أصيل ينبع من هذه المنطقة بثقافتها ورؤاها وليس من خارجها...

ومما لا شك فيه أن الإسهام الفكري للجمعية يدين للإطار النظري الذي وضعته الأستاذة الراحلة منى أبو الفضل وهو "المنظور الحضاري الاجتماعي" (1).

بل يمكن القول إن تجربة جمعية دراسات المرأة والحضارة كانت مرحلة متميزة في التطوير النظري والإثبات التطبيقي لجدارة هذا المنظور، وكانت د.منى أبرز مؤسسيه، فكما قدم المنظور الحضاري إطارًا نظريًا حقق للإنتاج الفكري للجمعية فرادته، فقد

(*) مدرس العلوم السياسية جامعة مصر الدولية.

(1) للتعرف على فكرة عامة حول أبعاد وتطور المنظور، انظر: فاطمة حافظ، "منى أبو الفضل ومعالم رؤية نسوية بديلة"، على موقع إسلام أون لاين الإلكتروني، باب شرعي، تاريخ النشر: الأحد 5 أكتوبر، 2008.

أسهمت الدراسات التطبيقية التي قدمتها الجمعية في تقديم رافد مهم للتغذية الاسترجاعية لترشيد وتطوير المنظور.

*** الأبعاد الاستراتيجية لمشروع دراسات المرأة والحضارة:**

منذ بداية تأسيسها لمشروع دراسات المرأة والحضارة، وضعت د.منى أبو الفضل هدفًا استراتيجيًا طموحًا للمشروع وهو: **تأسيس حقل علمي أكاديمي لدراسات المرأة المسلمة**. لم يكن تأسيس هذا المشروع الطموح بالأمر الهين؛ فقد ارتكن إلى منظومة هرمية متدرجة من الركائز والقواعد النظرية تشكل في إجمالها إطارًا لهذا الحقل الدراسي المأمول: تتشكل هذه المنظومة على النحو التالي: **المعرفة التوحيدية كإطار إبستومولوجي، والمنظور الحضاري كاقتراب استراتيجي، وتفكيك ثم إعادة بناء المفاهيم الحضارية، وأخيرًا: بناء الأنساق القياسية.**

أولاً المعرفة التوحيدية كإطار إبستومولوجي:

ترى د.منى أبو الفضل أن أي مشروع حضاري -لا سيما إذا كان مشروعًا فكريًا- لا بد وأن يبدأ من المستوى المعرفي. وإذا كان للحضارة العربية الإسلامية أنْ تطرح اقترابًا إبستومولوجيًا فهو ما أسمته **بالمعرفة التوحيدية** التي تجمع القواعد والقيم الأساسية التي جاءت بها الأديان التوحيدية، والتي تمثل المعرفة النقيضة والبديلة لنسق معرفي مقابل هو المنظومة المعرفية المادية التي قدمها الغرب المعاصر.

إن أهم ما يميز **المعرفة التوحيدية** كونها تضم إلى جانب أسس وقواعد المعرفة نسقًا من **القيم والمعايير**، والوعي بهذا الأساس المعرفي يؤدي وظائف مهمة جدًا لأي إنتاج معرفي:

فهي تحدث التماسك واللحمة غير المنظورة لكل الإنتاجات الحضارية النابعة منها، كما تعطي تلك البصمة المميزة المشتركة لكل منتوجات الحضارة الواحدة [1].

يعني استبطان المنظومة التوحيدية في العمل الفكري وعيًا بجذور ومنطلقات المعرفة في هذه المنطقة الحضارية يجنبها الوقوع أسيرة للأسس الفلسفية والمنطلقات غير

(1) انظر: د.منى أبو الفضل، تعقيب على ملف العدد والحلقة النقاشية: " نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرة المسلمة "، في دورية المرأة والحضارة، العدد الثاني، ربيع أول 1422هـ-2001م، ص 159.

المنظورة للدراسات والمفاهيم الغربية السائدة والتي لا يمكن رصدها بوضوح في المفاهيم النهائية الجاهزة لتلك الدراسات لأنها تكمن هناك في جذور ذلك النبت.

ومن تلك المنطلقات الفلسفية العميقة غير المصرح بها (مثل رفض الحقيقة الدينية وقضية الإيمان، والاعتقاد بأفضلية العنصر الأوروبي الأبيض، والنظرة المادية للوجود كقواعد معرفية أساسية في الفكر الغربي) نبتت الانحيازات النهائية للفكر الغربي. إن الوعي الفكري بالأسس المعرفية للذات والفروق المعرفية، مع المقابل أو الآخر الحضاري، يجنب أي عمل فكري أو دراسي تلك التشوهات الناجمة عن التناقض بين الأسس المعرفية للمفاهيم المستخدمة في الثقافة المعاصرة السائدة وبين الأسس المعرفية للكيان الحضاري الإسلامي الذي يتم تطبيق هذه المفاهيم عليه. وتُرجِع د.منى تلك التناقضات إلى كونها وليدة خصوصية تاريخية معينة لها جذورها الممتدة في المصادر المختلطة للفكر الغربي؛ ما بين وثنيات ولاهوتيات تفاعلت مع مخاض حداثة تشكلت في وعاء الخبرة التاريخية المعينة، مما يستوجب الحذر من التعميمات المفرطة في غير مجال" [1].

ولكن د.منى لا ترى في هذا التحذير المشدد من التعامل البريء مع الفكر الغربي دعوة للعزلة ورفض الآخر كليةً، بل هي دعوة إلى "**ممارسة الوعي النقدي عند النزول إلى مواقع التثاقف عبر الحضارات كما هو في مجالات البحث التاريخي والدراسات الاجتماعية والإنسانية المعاصرة**" [2].

والمحصّلة لكل ما سبق بالنسبة لدراسات المرأة هو تجنيب دراسات المرأة "**الانحراف بالمرأة في مساقات عزلها والافتعال لأدوارها على ما هو عليه الحال في جل الدراسات النسوية السائدة**" [3].

إذا كان ذلك هو ما توفره المعرفة التوحيدية من مزايا على "الصعيد الدفاعي" فما هي تلك القيم الإيجابية التي يورثها الوعي بالأساس المعرفي التوحيدي للفكر أو الدراسات المنبثقة عنها؟

---

(1) المرجع السابق، ص 160.
(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(3) المرجع السابق، ص 159.

شددت د.منى أبو الفضل في مشروعها الخاص بدراسات المرأة على أهمية استخلاص الإطار المعرفي وبيان عناصره، وتمثلها في الدراسات التطبيقية كأحد ضرورات البحث الملحة في العصر الحديث. وترى د.منى أنه إذا كان المفكر والعالم المسلم في صدر الإسلام في غير حاجة إلى الفلسفة، حيث كان متوخيًا أصوله المعرفية من مصادره العقدية " لأنه عاش وتمثل هذه المعرفية واستنبطها في ظل المناخ والنموذج السلوكي النبوي الذي عرفه آنذاك، فإننا نجد أنفسنا اليوم في موقع التحدي الفعلي والمعرفي الراهن بحاجة لاستكناه واستجلاء هذه المنظومة المعرفية والوقوف لدى تلك الدلالات والمعاني التي استنبطتها الخبرة الإسلامية المبكرة، ليحدث التواصل والاتصال مع مرحلة فصلتنا عنها مساحة من القطيعة المعرفية التي أحدثتها الصدمة الحضارية مع الغرب" [1] .

إن الإطار المعرفي التوحيدي من حيث مصادره يتميز بوجود أصل ثابت لا يتغير ولا يسقط بالتقادم وهو القرآن، وهذا من شأنه أن يتيح المجال للتعامل مع الظواهر الحياتية والعمرانية ضمن ناموس التطور والحراك المنضبط المشدود إلى سنن ثابتة فيؤطر للحركة في ظل ثوابت، وللنسبي ضمن "المطلق". في مقابل ذلك، نجد أن "غياب أصل ثابت في الفلسفات الحداثية السائدة جعل من النسبية المطلق الوحيد، وفتح الباب أمام العبثية والعدم" [2] .

على صعيد آخر، فإن المعرفة التوحيدية تهب المعرفة المنبثقة منها خصائصها الأخرى، وأهمها كونها منظومة معرفية مزاجها التوازن والاعتدال؛ "تقول د.منى أبو الفضل أن الدلالة المعرفية للوحي تتمثل "في جمعه بين ما هو مادي وما هو معنوي على نحو يستعصي على العقل البشري عند إرسائه لفلسفة وضعية من عندياته مستبعدًا البعد الغيبي مما ينتج ذلك إنتاج فلسفات متأرجحة بين أقصى طرف ونقيضه من مادية مفرطة إلى مثالية أو روحانية مغرقة" [3] .

(1) المرجع السابق، ص ص 160-161.

(2) المرجع السابق، ص 160.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

كان ما سبق هو بعض ملامح الوعي المنهاجي الذي سعت الأستاذة الراحلة وشددت على ضرورة استصحابه عند دراسة قضايا المرأة، أو لنقل: هو المستوى الأول في المنظومة الفكرية التي أوصت وسعت إلى غرسها كجذور وركائز لدراسات المرأة في خبرة جمعية دراسات المرأة والحضارة.

ثانيا: المنظور الحضاري كاقتراب استرتيجي:

منذ بدأت د.منى أبو الفضل في إطلاق مشروعها لتأسيس حقل للتخصص الأكاديمي يعنى بموضوع المرأة وهي تؤكد أن إطارًا فكريًا محددًا يغلف هذا المشروع هو المنظور الحضاري تقول: **"يأتي مشروعنا برؤية معرفية مغايرة يسعى من خلالها إلى تأسيس حقل دراسات المرأة من منطلقات حضارية"** [1] .

المنظور الحضاري هو مرحلة تالية في تراتبية التعامل الفكري. وهو اقتراب لمعالجة القضايا يستصحب نسق المعرفة التوحيدية إلى جانب الخصائص الأصلية للذات الحضارية، ومن أبرز تلك الخصائص مفهوم الأمة كمفهوم جامع للفرد والجماعة ومحدد لأدوار كليهما [2] .

إن المنظور الحضاري يطرح نتائج هذه الرؤية بمدخلاتها وافتراضاتها على كل موضوع على حدة، والسؤال: **إذا اقتربنا من موضوع المرأة انطلاقًا من المنظور الحضاري، فما التصور أو القراءة الناتجة عن ذلك لقضية المرأة؟**

على هذا التساؤل تجيب د.منى أبو الفضل بإسهاب في مقدمتها القيّمة لواحدٍ من أهم مشروعات جمعية دراسات المرأة والحضارة وأكثرها تكاملًا وهو ببليوجرافيا **"المرأة العربية والمجتمع في قرن"**...

إن أهم تداعيات توظيف الاقتراب أو المنظور الحضاري في دراسة موضوع المرأة هو التعامل أو المعالجة التكاملية على أكثر من مستوى:

---

(1) انظر: مجموعة من الباحثات، المرأة العربية والمجتمع في قرن: تحليل وببليوجرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين، (دمشق: دار الفكر، 2002)، ص 12.

(2) حول هذا المفهوم انظر: د.منى أبو الفضل، "الأمة القطب: في السيرة والمفهوم"، مجلة الرشاد، العدد 12، أغسطس 2001 م. وأيضًا: د.منى أبو الفضل، "نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام"، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثاني، 1998 م، ص ص 11-42.

أ- النظر لقضية المرأة -على خلاف ما يراه البعض- كقضية محورية ينعكس فيها واقع المجتمعات المسلمة بخصائصه وأزماته ومنها المواجهة والتفاعل مع تيارات العولمة. لقد حرصت د.منى أبو الفضل على تقليص المدخل النوعي لقضية المرأة الذي كان سائدًا تقليديًّا في الفكر العربي إزاء قضية المرأة؛ كمدخل لتهميش هذا الخطاب وتقليل أهميته قياسًا بالقضايا والخطابات الكبرى على الساحة العربية. وهو ما أشارت إليه بقولها إنها تطمح من خلال مناقشة قضايا المرأة " لتقديم رؤى مغايرة لما درجت عليه أعراف الخطاب العام من اعتبار الأمور الجسام أمورًا تستوي عندها المسارات والمصائر وترهنها بالأحداث التاريخية الكبرى وبما يدور في محافل السياسة وملحقاتها من شئون تمس الحكم... إن المسائل التي تندرج ضمن قضايا المرأة هي في أحيان كثيرة من الأمور التي تتقاطع في التحام وتواصل مع جل حياة الأمة وذلك في واقع لم تعد فيه الفواصل بيّنة بين العام والخاص"(1) .

شرحًا لتلك الرابطة العضوية بين قضية المرأة وقضايا الأمة، رأت د.منى أبو الفضل أن قضية المرأة لا يمكن فهمها بشكل منفصل عن قضايا أمتها، فهي بمثابة "بصمة" أو "خلية تحمل كل العناصر الوراثية لأمتها" من خصوصيات وعناصر قوة وضعف وقابليات التغيير في الكيان الأم، شأنها في ذلك شأن كل القضايا الحيوية؛ تقول في سياق التعليق على خطاب المرأة في عصر النهضة مطلع القرن العشرين - والذي مثل أحد اهتماماتها الكبرى- إن الخطاب حول المرأة في تلك المرحلة" جسد الأطراف التي عنيت والإشكاليات التي طرحت آنذاك وما ولده التساؤل في وضعية المرأة من تنازعات بين بين أنساق معرفية موروثة ووافدة" (2) .

لقد كان مشروع الببليوجرافيا -الذي قدّم مسحًا واسع النطاق للخطاب الخاص بالمرأة (عنها ومنها) من خلال ما يزيد على ثلاثة آلاف عنوان على مدى ما يربو على مائة عام- نموذجًا بينًا على تلك الفكرة، وهذا ما أوضحته د.أبو الفضل في تقديمها للمشروع بقولها: "تخرج بنا تلك الرؤية التي ولجنا بها لهذا الثبت في إطار مشروعنا

(1) انظر: مجموعة من الباحثات، المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق ، ص 10 .

(2) المرجع السابق، ص 10.

الفكري إلى آفاق أوسع مرتبطة بمراجعة الفكر العربي المعاصر في مجمله وما اعتراه من لحظات إقدام وانكسار حتى وصوله للمرحلة الحالية من تأزم واستقطاب، وتصير مسألة المرأة في مشروعنا فرصة ملائمة لإثارة القضايا الكبرى المرتبطة بتشكلات الخطاب العربي/ الإسلامي ومآلاته ومسيرة الأمة نحو غاياتها" (1) .

ب- مضت د.منى إلى خطوة أبعد في تأكيد محورية قضية المرأة؛ حيث رأت أن قضية المرأة لا تحتاج من أجل استيعابها إلى فهم سياقاتها وعلاقاتها بقضايا الأمة فحسب، بل إنها تعد مدخلًا من مداخل فهم وإصلاح الكيان الأشمل، وسبيلًا للتطوير وإعادة الإنتاج على المستوى النظري الأعم.

إن الخروج من الخاص الطارئ على فكر العالمة منى أبو الفضل (قضية المرأة) إلى العام الأصيل في اهتمامها (قضايا الأمة وإصلاحها) هو أحد المعالم الأساسية التي حكمت فكرها في قضية المرأة.

تقول: "جاءت مدرستنا الفكرية لتقف على هذه الثغرة، لتتحول من مستهلكي فكر إلى مؤسسين ومبدعين، واتخذنا من التأصيل لحقل دراسات المرأة المسلمة مدخلا لذلك، فكان البحث في سيرة المرأة هو الفرصة السانحة لتعميق الوعي بأطرنا المنهاجية والمعرفية من خلال إعادة كشف مصادرنا الفكرية، ما بين مصادر التأسيس(القرآن والسنة) ومصادر التراث (المنتج الحضاري) (2) .

رأت د.منى أنها بهذا المنحى تحذو أو تحاكي تلك التجربة المقدرة للمنظر العربي الكبير ابن خلدون الذي بدأ بهدف استقراء الحدث في تدوين علم التاريخ لينتهي إلى مقدمته الفذة التي أصلت لحقل علم العمران الحضاري. لقد ظلت الخلاصات العامة واستقراء المعاني والدروس العامة منزعًا أصيلًا في معالجتها التي كانت تأتي دائمًا استخلاصًا للمشروعات التطبيقية التي تقوم بها الجمعية، والتي كانت غالبًا ما تبدو في رؤية المنظرة منى أبو الفضل بمثابة دراسات حالة تستدعي بالضرورة الخروج

(1) المرجع السابق، ص ص 10-11.

(2) د.منى أبو الفضل، "نحو منظور حضاري لقراءة تراجم وسير النساء"، العدد الثاني من مجلة المرأة والحضارة، مرجع سابق.

بدلالات حول قضايا فكرية وعمرانية وحضارية أوسع تخص الأمة بأسرها. هكذا فعلت العالمة أبو الفضل بشكلٍ أولي في مقدمتها لمشروع البيليوجرافيا الذي رأت أنه يعيد اكتشاف المنظور الحضاري الذي انبثق منه ويرتد عليه بمردودات نظرية ارتجاعية أبرزها تأكيد تناول الظواهر في سياقاتها دونما اقتطاع أو تجزيء: "وتمثل ذلك في بابين للسياقات: باب موصول يتعلق بالتقاليد الفكرية والفلسفية التي لها جذور في التراث العربي الإسلامي، وباب آخر مصقول يتعلق بالاستفادة من سياقات العصر" بما تحمله من خبرات ومدركات اشتملت في جملة ما اشتملته على واقع ارتقاء السقف المعرفي في العلوم الحديثة. من هنا كان لا بد أن ينعكس ذلك في الوعي المنهاجي الذي يفصِّل ويؤصل للمنظور الحضاري" [1].

لقد عبرت د.منى عن فكرتها الأصيلة في الترابط الموضوعي الذي يتفاعل في اتجاهين (من وإلى) قضايا المرأة والأمة عبرت عنه رمزيًا في وصفها المرأة بأنها "أمًا وأمة" وشرحت هذا المجاز بأن المرأة كانت دائمًا "عنصر التواصل بين أجيال وعبر أجيال تحقيقًا لصلات الرحم والتراحم...". تستطيع المرأة – إذا صلحت – أن تكون عنصر بناء وعمارة تدعم من قيمة عليا في الإسلام وهي قيمة الوحدة ولم الشمل ورأب الصدع" [2].

ج- إن المنظور الحضاري في مقام ثالث يوفر "لحقل دراسات المرأة ناظمًا يؤطر له ويحقق له ما يفتقر إليه من الأنساق والتماسك الداخلي" [3]. وهذه قيمة تبرز من خلال نقد حقل دراسات المرأة في الغرب، فهو حسب الدكتورة أبو الفضل "وإن كان يمتد بامتداد فروع العلم ومجالاته، لكنه يتسم بالتشتت والتناثر ويفتقد لناظم يقوم بضبطه ويتعامل مع الأبعاد المتعددة منه بالطريقة التي تؤلف بينها". من هنا يأتي المنظور الحضاري ليسد ثغرة مهمة، إذ يتيح "التعامل مع قضايا المرأة وإشكالياتها في إطار جامع يصل بين الأبعاد العمرانية المتداخلة لأجل فهم أشمل لتلك الإشكاليات" [4] بهذا يقدم

---

(1) انظر: مجموعة من الباحثات، المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق، ص 15.

(2) د.منى أبو الفضل، "نحو منظور حضاري لقراءة تراجم وسير النساء"، العدد الثاني من مجلة المرأة والحضارة، مرجع سابق، ص 165.

(3) انظر: مجموعة من الباحثات، المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق، ص 15.

(4) المرجع السابق، ص 14.

المنظور الحضاري إضافة مهمة للتعامل الفكري في قضية المرأة بصفة عامة. من شأن هذه الإضافة أن تضفي الأبعاد المفتقدة في الحقل فتدعم من إيجابياته في الوقت الذي تنأى فيه عن نهاياته التفكيكية والعدمية التي انتهت إليها المدارس والدراسات النسوية الغربية على اختلاف خلفياتها العلمية وأنسابها بين فروع العلم ومدارس الفكر المختلفة".

ثالثا - تفكيك ثم إعادة بناء المفاهيم الحضارية:

إن هذه المَهمة واحدة من أبرز المهام التي يتطلبها بناء المنظور الحضاري، وهي مرحلة تجمع بين النظرية والتطبيق، حيث إن كثيرًا من المفاهيم ترتبط بالحقول والمجالات التطبيقية للبحث. وقد قدمت د.منى بعض مبادرات أولية في مجال بناء المفاهيم في دراسات المرأة المسلمة مثل مفاهيم "وحدة النفس الإنسانية" والولاية[1]. وانطلقت في ذلك من نقد المفاهيم الأساسية السائدة في الدراسات النسوية مثل مفهوم السلطة، ومفهوم المساواة.

واستند منهج د.منى أبو الفضل في بناء المفاهيم على عدة قواعد استفادت الباحثات منها في **دراساتهن التطبيقية وهي:**

- تحليل أبعاد المفهوم القائم إلى عناصره الأولية.
- تحليل أصول ومصادر وأنساب المفهوم والتمييز بين المصادر الأصلية (خاصة المصدر القرآني)، والمصادر التاريخية الثقافية مثل العرف والاجتهادات.
- إعادة تركيب وبناء المفهوم استنادًا إلى المصادر الأصلية من خلال تحديد الحقل المفاهيمي (يشمل المفهوم ذاته في النص القرآني أو المفاهيم ذات الصلة القريبة والبعيدة به).
- بعد توضيح دلالات المفهوم عن طريق الإثبات من المصادر الأصلية، يتم توضيح دلالات المفهوم عبر النفي والمقارنة مع المفاهيم المقاربة أو الموازية في النسق الحضاري المقابل وهو النسق الغربي [2].

---

(1) انظر: فاطمة حافظ، مرجع سابق.

(2) انظر المرجع السابق وأيضًا: د.منى أبو الفضل، "نحو منظور حضاري لقراءة تراجم وسير النساء"، العدد الثاني من مجلة المرأة والحضارة، مرجع سابق، ص ص 162 - 163.

رابعًا- بناء الأنساق القياسية:

مثلت عملية بناء الأنساق القياسية جزءًا محوريًا في تطبيق المنظور الحضاري لدى د.منى أبو الفضل. فبعد "غربلة" المفاهيم الأساسية من خلال التفكيك وإعادة البناء، يتم استخدام تلك المفاهيم كوحدات لبناء النسق القياسي.

والنسق القياسي في فكر المنظرة منى أبو الفضل ليس بناءً "مثاليًا" طوبويًا مفارقًا تمامًا للواقع على النحو الذي يعرفه الفكر الازدواجي الغربي (**ثنائية المثال والواقع**)، فالنسق القياسي يعني التطبيق الواقعي النقي للمصادر المنزلة على صعيد المبادئ والقيم وقواعد السلوك. لذلك نجد تطبيقاته التاريخية حاضرة أحيانًا بشكل مركز في صدر الإسلام، وأحيانًا أخرى بشكل متفرق على مدى التاريخ الإسلامي.

يؤدي النسق القياسي وظائف مهمة في الدراسات المنطلقة من المنظور الحضاري؛ فهو ينفي عن الواقع التاريخي صفة القداسة وكونه مصدرًا خالصًا وحيدًا للتأسيس والتنظيم على النحو الذي ينتهجه الفكر الغربي الوضعي. يخلق النسق القياسي نوعًا من الصلة الواضحة غير المنكرة في الفكر الإسلامي بين العلم والأخلاق خلاف المعرفة الغربية التي تتحدث عن الموضوعية وتضمر الانحياز. من جانب ثالث، فإن أداة النسق القياسي تعطي بعدًا إصلاحيًا للعملية المعرفية من خلال الكشف عن مناطق "**السوية**" و"**الانحراف**" وبذلك يضفي وظيفة اجتماعية للعلم تدخله في إطار مفهوم "**العلم النافع**" المعتبر إسلاميًا.

لقد طبقت د.منى أبو الفضل رؤيتها الخاصة بشأن إعادة بناء المفهوم والنسق القياسي في العديد من المجالات وجاء أبرز تطبيقاتها في مجال دراسات المرأة في العدد الثاني من مجلة المرأة والحضارة الذي قدمت فيه رؤيتها للسيرة والتاريخ باعتباره الأرضية النظرية للعدد الذي دار حول تاريخ وسيرة النساء. ومن أهم أبعاد هذا النسق القياسي للتاريخ أو القواعد والاقترابات اللازمة لقراءته في إطار المنظور الحضاري **الآتي:**

- إن التاريخ، كما يُستمد من المنظور القرآني، ليس تاريخًا للأفراد؛ بل تاريخ وسير للأمم، وهو تاريخ للتفاعل بين حركة الفرد ومصيره مع مسار الأمة ومصيرها. ورغم

أن للفرد موقعه في تاريخ الأمة، إلا أنه ليس محددًا له. تضرب د.منى مثالًا لذلك بأكثر العلوم العربية ارتباطًا بالفرد، وهي كتب الطبقات، فتشير إلى أنها لم تكن تهدف إلى تمجيد الأفراد في ذاتهم، بل جاءت في إطار علم الجرح والتعديل لخدمة العقيدة ومصادرها وتحري الضبط والصدق والأمانة والموضوعية في التراث العلمي خاصة علم الحديث.

- إن التاريخ الإسلامي، أو "سيرة الأمة"، يستند إلى معادلة "الغيب والشهادة"؛ بمعنى أنه إلى جانب الفاعلين الظاهرين هناك فاعل غير منظور يحرك الفعل التاريخي ويقع خارج النطاق البشري.

- إن قراءة التاريخ الإنساني وتقويم الفعل الإنساني ينبغي أن يتم في إطار قيم معينة هي: الفاعلية Agency والأخلاقية Morality والمسئولية Responsibility. وتنبع هذه القيم من إعطاء معانٍ جديدة للحياة والحركة الإنسانية تتعلق برؤية الإسلام وتقييمه للنفع والصلاح العملي، واشتراط المقاصد، وإدخال بعد الحساب ثوابًا وعقابًا، وامتداد مفهوم الحياة إلى حياة اخرى.

- إن مفهوم الموضوعية والتحيز في البحث التاريخي وغيره في الإطار الإسلامي يختلف كليًّا عن المعنى الذي يتخذه في المنظومة المعرفية الحداثية؛ فالمفهوم في الأخيرة قام على التمييز والمفارقة والاستشكال بين المجال الفعلي والبعد الأخلاقي.

لقد شكّل ذلك الإطار الفكري والمنهاجي الذي صاغته د.منى أبو الفضل إطارًا لفكر ودراسات جمعية المرأة والحضارة وواحدًا من أبرز معالم تميز وفرادة تجربتها التي نبعت من تجاوزها للتبعية سواء للفكر الغربي أو الفكر التراثي، ومحاولة تقديم تجربة فكرية أصيلة لدراسات وقضايا المرأة قائمة على العقل النقدي والإبداع الملتزم بمنهج الأمة وقضاياها. على ضوء هذه الرؤية، وفي إطارها، يمكن قراءة خبرة جمعية دراسات المرأة والحضارة وإسهاماتها في مجالات: حقل مسح البيانات (مشروع البيليوجرافيا)، وحقل التاريخ والسيرة (العدد الثاني من دورية المرأة والحضارة)، وحقل الخطاب (العدد الثالث من دورية المرأة والحضارة وندوة عائشة عبد الرحمن: خطاب المرأة أم خطاب العصر).

وإذا كان المرض والفناء قد غيَّب جسد المفكرة منى أبو الفضل، فإن فكرها باقٍ بقاء أي فكر أصيل أنتجه علماء هذه الأمة، جدير بأن ينهل منه كل من يحلمون بالنهضة والتجديد الحضاري وعودة الكرامة والذات واستئناف دور هذه الأمة في الإسهام النشط في ارتقاء البشرية... نعم هو من مورد... فهل من واردين؟!

ﮌﮌ ◊ ﮋﮋ

الدكتورة منى أبو الفضل وتأسيس حقل دراسات المرأة من الداخل المسلم

أ.هند مصطفى (*)

تقديم:

مثلت قضية المرأة مجالًا تطبيقيًا للأطروحات النظرية القيمة التي قدمتها أ.د.منى أبو الفضل في رحلتها العلمية الثرية التي حفلت بمراجعات أصيلة وأفكار جديدة في النظرية الاجتماعية المعاصرة. هدفت منها بدايةً إلى تطوير أطر نظرية صالحة لدراسة الظاهرة الحضارية العمرانية التي نشأت وتكرست بفعل الإسلام في ذلك الحيز الممتد المعروف بالعالم الإسلامي، تلك الظاهرة التي كانت المناهج الغربية السائدة تعجز عن احتوائها لأسباب معرفية أولية، وكان عليها (رحمها الله) أن تقوم بشكل منفرد بجهد ضخم من أجل بناء أطر نظرية بديلة أكثر ملائمة، الأمر الذي اقتضى منها في المقام الأول القيام بعمليات نقد معمقة للأطر السائدة، والبدء -على التوازي- في بناء أطر بديلة تحقق شرط التكافؤ المنهاجي مع الظاهرة المدروسة. في مرحلة تالية، ومع تصاعد الأزمات الفكرية العالمية، بدأت أ.د.منى أبو الفضل تعمل على تطوير ما تقدمه من أطر نظرية لتقديمه للعالم من موقعها كعالم مسلم ذي رسالة. في إطار ذلك جاءت أفكارها حول النسق القياسي والمعرفة التوحيدية والمنظور الحضاري وما ارتبط بهما من رؤية منهجية وشبكة مفاهيمية فعّلتها في موضوعات اهتمام مختلفة متعلقة بالأمة الإسلامية من بينها موضوع المرأة.

وجاء اختيار أ.د.منى أبو الفضل (رحمها الله) لقضية المرأة بوجه خاص لتكون شغلها الشاغل خلال السنوات العشر الأخيرة من حياتها انطلاقًا من دواعٍ واقعية

(*) باحثة في العلوم السياسية بمنظمة المرأة العربية بالقاهرة. حاصلة على درجة الماجستير في العلوم السياسية في موضوع "الإصلاح السياسي في خطاب المرأة العربية في الفترة 1892 - 1952 دراسة في خطابي ملك حفني ناصف وهدى شعراوي"، وتعد حاليًا لنيل درجة الدكتوراه في موضوع "المرأة والنزاعات المسلحة: دراسة في الخطاب الدولي المعاصر".

جعلت الاشتغال على قضية المرأة بمنزلة الوقوف على "ثغر" من ثغـور الأمـة بحـسب تعبيرها.

تروي هذه الورقة المختصرة رحلة أ.د.منى أبو الفضل مع مشروعها لتأسيس حقل دراسات المرأة من الداخل الإسلامي، بدءًا من بزوغ اهتمامها بالمشروع ضمن خريطـة اهتماماتها الفكرية عامة، ودوافع اهتمامها بـه عـلى الـصعيد الثقـافي والأكـاديمي، ثـم الكيفية التي تحولـت بهـا الأفكـار إلى كيانـات مؤسـسية منتجـة لأطروحـات فكريـة ومنهجية أصيلة شكلت معالم أولية لهذا الحقل الدراسي.

1 - بداية الاهتمام:

تؤصل أ.د.منى أبو الفضل (رحمها الله) لبداية اهتمامها بقضايا المرأة في فترة ما بعـد استقرارها في الولايات المتحدة الأمريكية حول منتصف الثمانينيات. حيث تشير إلى أن الفترة منذ عام 1979 شهدت تزايد الاهتمام الغربي بالمرأة المسلمة؛ نظرًا لما ظهـر تلـك الأثناء من بوادر حضور سياسي عالمي للكيان الإسلامي ككيـان اجتماعـي حـضاري، وكنظام يتميز بتمتعه بقدر من التماسك الداخلي يتمثل في بنيان أسري متين يظهر حتـى في تلك الأماكن مـن العـالم الإسـلامي التـي تعتـبر "متخلفـة" بـالمنظور الاقتـصادي السياسي. ومن ثم، بدأ إلقاء الضوء على المرأة المسلمة كونها تمثل حجر الزاوية لتماسك الأسرة، لاسيما عنـدما بـدا أن تماسـك الأمـة حـضاريًا لا ينبـع مـن المواقـع الأماميـة (السلطة) بل من دواخل المجتمع حيث توجد المرأة. وتضيف أن هذا الاهـتمام بـالمرأة المسلمة تحديدًا تزامن مع تصاعد الاهـتمام العـالمي بقـضايا المـرأة بوجـه عـام، حيـث تقاطعت تلك الفـترة مـع تخـصيص الأمـم المتحـدة عـام 1975 عامًـا دوليًـا للمـرأة واعتبارها الفترة من 1976-1985 عقـدًا للمـرأة. وفي عـام 1975، عقـدت الأمـم المتحدة في مدينة "مكسيكو سيتي" أول مؤتمر عالمي بشأن المرأة، وتلته مؤتمرات عالميـة في كوبنهاجن (1980) ونيروبي (1985) وبكين (1995) [1].

(1) "المرأة من منظور حضاري مدخل لتصحيح المسار وتقديم النموذج العالمي"، تقرير غـير منشور عـن أعمال ندوة عقدت في مستشفى أم الأطباء بالدقي بمناسبة تأسيس كرسي لدراسات المرأة يحمل اسم "كرسي الدكتورة زهيرة عابدين للدراسات النسوية" بقرار اتخذه مجلس أمناء جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعيـة ومقرها ولاية فيرجينيا الأمريكية في جلسته المنعقدة بتاريخ 17/ 4/ 1998.

وتوضح دكتورة منى أبو الفضل (رحمها الله) أن هذا الاهتمام بقضية المرأة قد تحول إلى المجال الأكاديمي، حيث أصبحت الجامعات الغربية منبرًا ومحضنًا لتوليد حقل دراسي جديد يمثل الجناح الفكري للحركة التي تهتم بالمرأة، ومنذ عام 1974، ظهر في الولايات المتحدة مئات الأقسام لدراسات المرأة نمت بطريقة تدريجية من أقسام دراسات عليا (ماجستير- دكتوراه) وترسخت بحيث لم تعد هناك أكاديمية علمية لا تحتوي قسمًا أو مركزًا لدراسات المرأة [1].

وقد اهتمت (رحمها الله) منذ تلك الآونة بفتح ملف الاهتمام الغربي بقضايا المرأة المسلمة الذي تطور فيما بعد ليشكل منطلق دراسات المرأة من منظور حضاري الذي احتوته جمعية دراسات المرأة والحضارة ككيان مؤسسي ذي اهتمام أكاديمي بالأساس.

ومن واقع متابعتها الحثيثة لتطورات حقل دراسات المرأة في الغرب، وتحديدًا الدائرة التي تُعنى بدراسة "المرأة في الشرق الأوسط"، سجلت (رحمها الله) اختلافًا شهده الحقل فيما يتعلق بتحديد "هوية" المرأة التي تتم دراستها، وذلك بين عقدي السبعينيات والثمانينيات وما بعدهما.

وتوضح بهذا الصدد أنه بدأ تعريف هوية المرأة محل الدراسة بكونها عربية أو إيرانية أو تركية بالأساس، وذلك انعكاسًا لهيمنة حقلي دراسات المناطق والأنثروبولوجي، حيث تركز اهتمام الباحثين في ضوء ذلك على الدراسة الأنثروبولوجية لوضع المرأة في بعض البلدان العربية أو المسلمة (مثل تركيا أو إيران وغيرهما...). ذلك إضافةً للاهتمام بإنتاج دراسات في الموضوعات الأكثر رواجًا عن المرأة طبقًا لأجندة الأمم المتحدة، مثل المرأة والتنمية والسكان والتعليم... الخ.

وقد رصدت هذا التوجه من خلال إلقائها الضوء على عدد من البيليوجرافيات الصادرة خلال تلك الفترة [2].

---

(1) المصدر السابق.

(2) Michelle Raccagni, **The Modern Arab women: A Bibliography**, Metuchen, Nj, and London: Scarecrow Press, 1978.

- **Population and Family Planning Broad, Egyptian Population Studies: Annotated Bibliography**, Cairo: population and Family Planning Board, Vol. s 1&2, 1978.

ومع بداية عقد التسعينيات، تغير هذا المدخل في التناول تغيرا ملحوظًا تزامناً مع انتهاء الحرب الباردة وبروز أطروحة النظام العالمي الجديد، وما تضمنه ذلك من إعادة النظـر في الخريطـة العالميـة والتركيـز عـلى المنظـور الثقـافي "Cultural Perspective" كمحور أساس لرسم تلك الخريطـة، وكـشفت أ.د.منـى أبـو الفـضل انعكـاس هـذه التغيرات في العنوان الذي حملته ببليوجرافيا شهيرة صدرت عام 1997، وهي:

Michelle R. Kimball، Brabara R. Von Schlegell، ***Muslim Women throughout the World: A bibliography*** (London: Lynne Rienner Publisher، 1997)

وهكذا، بدأ إعادة توصيف المرأة في المنطقة بأنها المرأة المسلمة تحديدًا [1]. وتكـشف مراجعات أ.د.منى أبو الفضل أن هذه الطائفة الجديدة من الدراسات رغم ما عكـسته من تطور ونضج يرتقي بالعمل البحثي من المرحلة الوصفية إلى مرحلـة تنظيريـة أكثـر تعقيدًا تدمج الأبعاد الحضارية والتاريخية والاجتماعية، فإنها قد خضعت لتأثير رافدين: الاستشراق بتحيزاته العرقية من ناحية، والحداثة بفرديتها المفرطة من ناحية أخرى.

إزاء هذا الاهتمام النوعي بـالمرأة المـسلمة، الـذي تابعتـه بتـسجيل أمـين الأسـتاذة الدكتورة منى أبو الفضل، لاحظت (رحمها الله) أنه في المقابل يغيب أى صوت أو رؤية فكرية متميزة للمرأة المسلمة داخل دوائر العالم الإسلامي المختلفة على "محور طنجـة- جاكرتـا"، وكـذلك في آسـيا الوسـطى لاسـيما عـلى المـستوى الفكـري والأكـاديمي. وبحسب تعبيرها، فإنه في مقابل الدراسات الغربية والمستغربة عن المرأة المسلمة والمرأة في الشرق الأوسط، يغيب الصوت الحضاري للمرأة المسلمة، التـي تمثـل ثقـلًا عـدديًا كبيرًا على مستوى العالم.

-Samira Rafidi Meghdessian, **The Status of Arab Women: A select Bibliography**, Westport, CT: Greenwood Press, 1981.
-**Bibliographic Guide to Studies on the Status of Women: Development and Population trends**, Paris: UNISCO, 1983.

انطلاقًا من هذا، جاء مشروع أ.د.منى أبو الفضل الهادف لأن يكون للمرأة مساهمة ورؤية من الداخل الحضاري تواجه الخطاب المقابل من ناحية، وتقدم إسهامها في تشكيل الخطاب العالمي بصفتها ممثلة لعمق حضاري متميز من ناحية أخرى.

2 - الدوافع الأساسية:

كانت أ.د.منى أبو الفضل في إقدامها على بناء حقل دراسات المرأة من الداخل الإسلامي تستلهم تقاليد نشأة العلوم في الحضارة الإسلامية كما درستها وأصّلت لها. تقول (رحمها الله) إن الإسلام أحدث تغييرًا جوهريًا في القيم الاجتماعية المتجذرة، تغييرًا استهدف إعادة تعريف وتشكيل مقاصد الحياة، فحول الطاقات الإنسانية إلى جهود إيجابية فاعلة لها مقاصد واضحة في الزمان والمكان وما ورائهما، إذ باتت جهودًا موجهة لخدمة الأمة والعقيدة، وتمتد آفاقها إلى الحياة الأخرى وما ينتظر الإنسان ذكرًا كان أو أنثى من مآلات فيها مرتبطة بعمله في الحياة الدنيا. في هذا الإطار لم تنشأ العلوم الإسلامية **"تكنهًا أو تذوقًا على غرار المصادفة والتأمل، استرسالًا واستحسانًا، على نحو ما استبطنه النهج السقراطي... بل كانت محددة المقصد والغاية منذ البداية متوخية الحرص على صون وخدمة العقيدة ومصادرها. ومن هنا، انطلق الاهتمام بعلوم اللغة العربية التي هي لغة القرآن، وانبرت الهمم للترجمة والتدوين لطبقات الرجال والنساء الذين حفظوا الحديث ورووه..." (1)**

من هنا جاء الدافع لبناء حقل دراسات المرأة والحضارة، دافعًا متعدد الأبعاد يحقق عدة أغراض إصلاحية معًا، يمكن مبدئيًا تصنيفها إلى أغراض أكاديمية وثقافية واجتماعية، لكنها كلها مرتبطة فيما بينها وهدفها جميعًا خدمة الأمة والدين، **وبيان ذلك كما يلي:**

على المستوى الثقافي-الاجتماعي:

- جاء مشروع الدكتورة منى أبو الفضل في لحظة عالمية شهدت إثارة وترويج لقضية المرأة، وقد كانت (رحمها الله) من بعد النظر بمكان إذ حذرت في أكثر من موضع

(1) منى أبو الفضل، "نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة"، المرأة والحضارة، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، العدد الثاني، يونية 2001، ص ص: 161 - 162.

في كتاباتها وندواتها الخاصة والعامة، ومنذ وقت مبكر منذ النصف الثاني من التسعينيات، من أن موضوع المرأة قد أضحى يستخدم كمدخل لتغيير العالم، والعالم الإسلامي خاصة، وقد سبقت تحذيراتها هذه حوادث شتى شهدها العالم الإسلامي في أطرافه المختلفة، كان أقربها آنذاك ما حدث في أفغانستان بعد الضربة الأمريكية لها عقب حادثة 11 سبتمبر 2001. كانت رؤيتها (رحمها الله) أنه بدلًا من أن ننتظر أن تكون المرأة مدخلًا لتفريغ مجتمعاتنا من هويتها وقيمها وحضارتها، نبادر لجعلها -أي المرأة- مدخلًا للتصحيح والبناء من الداخل.

- إذ تعتبر قضية المرأة قضية ثقافية بالأساس، فهي ترتبط بمراجعات ضرورية في طريقة قراءتنا للأصول شاملة القرآن الكريم والسنة النبوية، وهي بهذا تشكل فضاءً لإصلاح أساسي في فهمنا كمسلمين للدين وأصوله، وهو أمر يبدو شديد الإلحاح في المشهد الإسلامي المعاصر حيث اختلط الإسلام بالتقاليد والأعراف السائدة، وصار مرجعًا لكثير من السلوكيات الشاذة والمتطرفة التي تدّعي الدين، وصار بالتالي متهمًا بالمسئولية عن كثير من مظاهر الانحطاط التي يعايشها المسلمون ومنها وضع المرأة.

- إن مقاربة دراسات المرأة من مدخل الإصلاح لهي ممارسة إصلاحية تتجاوز حيز قضايا المرأة إلى قضايا الأمة بحكم الارتباط الوطيد بين الاثنين على المستوى الثقافي والاجتماعي العام. هذا الارتباط الوطيد يجعل من ملف المرأة، ليس فقط مدخلًا من مداخل الإصلاح، بل مدخلًا مثاليًا وأساسيًا للإصلاح العام. وفي مقال لها (رحمها الله) عن الإسلام والإصلاح من منظور النوع الاجتماعي، أوضحت أن حركة الإصلاح داخل العالم الإسلامي تتسم بارتباطها بثلاثة ملامح؛ أولًا ارتباطها بالإسلام، وثانيًا تمحورها حول الجماعة أو الأمة، وثالثًا بروز المرأة بشكل رئيسي وحميم في قلب السجالات النظرية والسياسات التطبيقية لتلك الحركة [1]. وكشف المقال أن هذه السمات ميّزت حركة الإصلاح في الحوض الحضاري الإسلامي في مطلع القرن العشرين، ولم يكن اقترانها بالإصلاح آنذاك مجرد نتاج ظرف تاريخي آني، ولكن أتى

---

(1) Mona abul- Fadl, "Islam and Reform: Gender Perspective on A Theme ";
في: المرأة والحضارة، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، العدد الأول، ربيع 2000.

ذلك ضمن خصائص دفينة في أصول وخبرة واكبت كل حركات الإصلاح والتغيير في الحيز الحضاري الإسلامي منذ البداية. وقد حرصت في ضوء هذا على تأكيد معنيين: أولهما- أنه "لا مكان لخطاب نسوي ينفلت عن مدار خطاب الأمة العام، وبالتالي فلا مجال للسعي لإصلاح حال المرأة بمعزل عن تصحيح مسار الأمة"، وثانيهما- "أنه في غيبة تصور محدد لموقع المرأة من كليات الإصلاح، فلا سبيل لتحقيق الترابط العضوي بين قضايا الإصلاح الاجتماعي وقضايا الإصلاح العام"، مؤكدة أن "مسألة المرأة تقع في صلب المسألة الاجتماعية وتؤطر لأبعادها، بدءًا من سلامة الأسرة وصعودًا إلى النسيج الأخلاقي والمعنوي والحضاري الذي يعم المجتمع". هكذا كان مدخل الإصلاح هو نقطة اقتراب الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل من ملف المرأة على وجه العموم.

على المستوى الأكاديمي:

- رأت أ.د.منى أبو الفضل أن حقل دراسات المرأة من منظور إسلامي سيعد مجالًا تطبيقيًّا جيدًا لمسلك معرفي ومنهجي جديد، من شأنه إعادة ربط الباحث المسلم بأصوله التنظيرية على نحو سليم وإيجابي وفاعل، فهي تقارب قضية المرأة من منظور حضاري يستلهم الخبرة المعرفية الإسلامية، أي خبرة نشأة وتكوين العلوم في ظل الحضارة الإسلامية؛ حيث انعكست فكرة التوحيد بوضوح على هذا التكوين الذي جمع بانسجام بين المادة والروح، فضم أبعاد الحياة الإنسانية كلها، وجمع أبعاد الحياة الدنيوية والأخروية معًا، فكان علمًا غائيًّا منفتحًا ومرتبطًا بالقيم القرآنية الأولية كالاستخلاف والعمران والإصلاح...

- كما رأت أن حقل دراسات المرأة، يحمل، من منظور أكاديمي، إمكانات واعدة؛ نظرًا للعلاقة الخاصة التي تجمع بينه وبين سمة مميزة من سمات الحضارة الإسلامية: فالدراسات النسوية بوجه عام هي حقل بيني، وهي، من ثمّ، بؤرة لتجميع الحقول الأكاديمية الأخرى (العلوم السياسية، علم الاجتماع، الأنثروبولوجي، الصحة العامة... الخ). وبينما كان من سمات الحداثة أن تُجزئ وتُشتت حقول العلم، يحمل الحقل النسوي طابع التجميع وإعادة ربط الأبعاد المختلفة من الحياة. في الوقت نفسه يتسم النموذج المعرفي القائم على التوحيد الذي قامت في ظله الحضارة الإسلامية،

وعلى خلاف الحداثة، بالشمول والكلية والارتباط الطبيعي بين جوانب الحياة الروحية والمادية، وبين العقل والوحي، ونجد لدى المفكر الذي كتب من داخل النموذج الإسلامي ذلك المحور الجامع الذي مكنه من أن يكتب في (الشريعة) وفي (الطبيعة) دون أن يكون هناك شيء من الغرابة أو التناقض، وهذه، كما ترى رحمها الله، هي المنهجية التي تشكلت على ضوء النسق الفكري القرآني، وما حمله من خطاب حضاري عمراني. هذا الاتساق بين البعد الهيكلي لحقل دراسات المرأة وبين هذه السمة من سمات الحضارة الإسلامية، يمكن أن يجعل من هذا الحقل مدخلًا جيدًا لإعادة تقويم منهجية ومعرفية للمعرفة السائدة بوجه عام.

- إن تأسيس حقل لدراسات المرأة من الداخل الإسلامي مبادرة إيجابية في طريق مواجهة ما يطرحه حقل الدراسات المهتمة بالمرأة المسلمة في الغرب، الذي يقدم قراءاته الخاصة عن تاريخ وواقع المرأة المسلمة، وهي قراءات تتأثر تلقائيًا بمنظومته الفكرية وخلفيته الأيديولوجية التي تفرز منظورات ومناهج لا تتحقق شرط التكافؤ المنهاجي مع الظاهرة التي تدرسها.

- إن دراسات المرأة من الداخل الإسلامي من شأنها أن تقدم تصورات وعلاجات لمشكلات المرأة في الداخل الإسلامي بما يتفق وواقع هذه المرأة وترتيبها لأولوياتها، وبما يراعي حاجاتها الإنسانية: اقتصادية واجتماعية وقانونية... جنبًا إلى جنب مع حاجاتها الثقافية والفكرية. فهناك على الساحة الفكرية اليوم أطروحات مختلفة تتحدث عن قضايا المرأة في الداخل الإسلامي وتقدم تصورات وأجندات عمل لتغيير واقع المرأة المسلمة، وهي تصورات كثيرًا ما تلقى رفضًا من المرأة المسلمة نفسها التي لا تجد أفكارها الخاصة وثقافتها ممثلة في هذه التصورات، فالمرأة، كالرجل، عضو في جماعة، ولها أولوياتها المرتبطة بالجماعة والمرتبطة بأدوارها الاجتماعية المختلفة وبذاتها كأنثى، والمرأة تدرك هذه المستويات المختلفة من الحاجات بشكل منسجم وتلقائي ولا يقتصر تفكيرها في ذاتها على كونها فردًا مغبونًا أو محرومًا من الحقوق، لكنها فردٌ وجزء من جماعة ومن مجتمع ومن أمة.

- كما أن دراسات المرأة بوجه عام تتجه لتقديم تصورات مختلفة، تصورات نظرية في بناء المعرفة وأخرى عن التغيير المجتمعي من منظور نسوي (**وهي تصورات تتنوع بين تيارات النسوية المختلفة لكنها تتفق في كونها تحاول الاستفادة من الخبرة والتجربة الإنسانية الأنثوية التي تم تهميشها في عمليات بناء العلم والمعرفة**)، فإن حقل دراسات المرأة من الداخل الإسلامي سيقوم بالمهمة نفسها؛ أي تقديم تصورات نظرية واجتماعية تستفيد من الخبرة الإنسانية للمرأة. وسيأتي هذا متسقًا مع المرجعية الأساسية للتنظير في هذا الحقل، ممثلة في القرآن الكريم، الذي وجه للمرأة اهتمامًا خاصًا وخاطب المرأة الأنثى عند مستوى معين بشكل يتكامل مع مستويات خطاب أخرى وجهت للجنسين ولجماعة المؤمنين وللناس وللعالمين.

- هذه التصورات والأفكار التي يمكن أن يطرحها حقل دراسات المرأة من الداخل الإسلامي، لن تكون محلية الاستخدام فحسب، بل يمكن تقديمها للعالم كإسهام من المسلمين الذين دأبوا في مرحلة مبكرة من تاريخهم على تقديم إسهامات علمية وفكرية جليلة للعالمين من منطلق الرسالة العالمية للإسلام. تؤكد أ.د.منى أبو الفضل أن المسلمين مطالبون بالبناء وتقديم النموذج العالمي **"لأن دورنا لايقتصر على أنفسنا ولا نستطيع أن نتقوقع على داخلنا في عصر يفرض علينا التعامل مع الخارج"**.

الإسلام كما رأته أ.د.منى أبو الفضل، يختلف ويتميز عن الحضارات الأخرى التي تسعى فحسب للحفاظ على خصوصياتها، وذلك لأنه، إلى جانب خصوصياته، يتميز ببعد عالمي، يجد تجسيده فيما تدعوه د.منى بـ**"النسق المعياري"**، وبيان ذلك أننا عندما نصيغ حلولًا لإشكاليات مجتمعنا وقضاياه (**سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا**)، فإننا لا نكتفي بالبدء من الواقع والانتهاء إليه، بل إننا نعمل داخل نسق معياري نقدم من خلاله الرؤى والحلول. هذا النسق يتسم بالعالمية؛ فالإسلام يكرس فعالية الإنسان ليس تجاه الداخل فقط، بل تجاه الخارج أيضًا انطلاقًا من كون المسلمين هم **"أمة الشهود"**.

من هنا كان حرص أ.د.منى أبو الفضل على دمج ما تقدمه دراسات المرأة من الداخل المسلم في دراسات المرأة عالميًّا، لكي نثبت لأنفسنا موقعًا نستطيع منه أن نقدم

تصوراتنا وأطروحاتنا للعالم، متجاوزين الموقعين اللذين فرضتهما علينا العولمة: موقع الرفض والانعزال، وموقع الاتباع والذوبان...

وقد جاء الموقف الإيجابي منها (رحمها الله) متسقًا مع تطورات الفكر الغربي الذي دأبت على مراجعته وقراءته قراءة دقيقة، قراءة العالم صاحب الرسالة الحضارية. حيث شهد الفكر الغربي منذ الستينيات مرحلة مراجعة مستمرة من داخله، تبلورت في بزوغ مرحلة ما بعد الحداثة التي أضحت معها المسلمات والمقدمات الكبرى ووسائل تحصيل المعرفة وغاياتها جميعًا في حالة من المراجعة والتعديل والشك وعدم اليقين؛ لأن جميع المطلقات الكبرى أصبحت نسبية تخضع للتساؤل [1]، ومن ضمن هذه المطلقات التفرقة السلوكية بين المعياري والامبريقي وبين الحقيقة والقيمة، كذلك وجهت ما بعد الحداثة معولها نحو هدم فكرة التقدم الأوربي من منظور علمي وتاريخي. ومن جهتها، كانت الاتجاهات النسوية في فلسفة العلم بوجه عام تعيد النظر في الإبستومولوجيا التقليدية وتشكك في المضمون المعرفي للطبيعة والحدود التقليدية للمعرفة، هذا المضمون الذي تجاهل السياق الاجتماعي والسياسي للذات العارفة في إنتاج المعرفة العلمية ذاتها، حيث وضّح الاتجاه النسوي في فلسفة العلم أثر القيم والاهتمامات الثقافية والاجتماعية في عملية المعرفة؛ أي ارتباط المعرفة العلمية بالمحيط الثقافي والاجتماعي الذي تنشأ فيه، وهي الفكرة التي سادت في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث أسهم بعض فلاسفة العلم المعاصرين أمثال **"توماس كون"** (1922-1992) و**"بول فيبر آبند"** (1924-1994) و**"نورود راسل هانسون"** (1924-1967) في توطيد دعائم الإبستومولوجيا العلمية ونبذ الفكر الإبستومولوجي الوضعي التجريبي." [2]

وانطلقت الإبستومولوجيا النسوية على الأخص من فكرة أن هناك تصورات ومفاهيم وممارسات معرفية سادت تاريخ العلم وعملت على إعاقة المرأة بوصفها

---

(1) نصر محمد عارف، "حالة علم السياسة في القرن العشرين: تاج العلوم هل يستطيع أن يكون علمًا؟، مجلة النهضة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، العدد الأول، أكتوبر 1999، ص 25،24.

(2) خالد قطب، "الاتجاه النسوي في فلسفة العلم"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد 61، عدد4، أكتوبر 2001، ص477.

ذاتًا عارفة ومتميزة ومختلفة عن تقديم تصورات ومفاهيم وممارسات معرفية نسوية، من بين هذه التصورات والمفاهيم مفهوما العقلانية والموضوعية [1]، ومن ثم لجأ الاتجاه النسوي في فلسفة العلم إلى ما يسمى بعلم اجتماع العلوم لإعادة قراءة تاريخ العلم والكشف عن البنية الاجتماعية والتسلطية وراء هذا التاريخ، وبيان تهافت النظرة الوضعية التي ترى أن التصورات العلمية والمفاهيم المعرفية تنفصل عن تاريخ صانعيها ومجتمعاتهم، وأن العلم ينفصل عن كل عملية اجتماعية لأنه موضوعي... وقد كشفت الإبستومولوجيا النسوية أيضًا عن البنية العلمية التسلطية التي تعكس الخلفية الأيديولوجية للمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها العالِم والتي تمارس ضغوطًا من نوع ما من أجل أن يقدم معرفة علمية تتناسب وأيديولوجية هذه المؤسسة [2].

هذه الأفكار التي قدمتها تيارات مختلفة من الفكر الغربي وداخله الفكر النسوي، والتي تهاجم المسلمات والعموميات وتركز على فكرة الاختلاف والنسبية، هيأت المجال لبروز أطروحات مختلفة من ثقافات أخرى خارج حدود المركزية الغربية.

لقد لاحظت أ.د.منى أبو الفضل أن تيارات الفكر النسوي، تتسم، كما الفكر الغربي بوجه عام، بعدم الارتباط بمرجعية ثابتة في ظل نموذج الحداثة الذي يغيب فيه المركز عدا مركزية الإنسان/ العقل الذي هو نسبي بطبيعته، من ثم فإن آلية الجدل وطرح الأفكار (الفكرة ونقيضها والفكرة ونقيضها...) كانت تسير في مدارات تأرجح، تنتهي في كثير من الأحيان إلى مآلات عدمية أو عبثية حول العلاقة بين المرأة والرجل أو العلاقة بين المرأة ومجتمعاتها، لذلك كان الهدف أن يقدم حقل دراسات المرأة من الداخل الإسلامي حلولًا لأزمات هذه التيارات تعيد ربط المرأة ربطًا عادلًا وفاعلًا بدورها الاجتماعي العمراني، كونه يرتكن إلى مرجعية معرفية توحيدية، لها عقدها الناظم ومحور ارتكازها المطلق.

---

(3) المرجع السابق، ص479.

(1) المرجع السابق، ص482.

3 – **مبادرات مؤسسية:**

أحدثت أ.د.منى أبو الفضل تغيرًا أساسيًا في نهج عملها في مشروع دراسات المرأة والذي بدأ كجزء من مشروع أعم، هو مشروع دراسة الفكر الغربي، الذي عكفت على العمل عليه بمفردها منذ مطلع ثمانينيات القرن العشرين، وذلك بالتحول من العمل الفردي على الفكرة إلى الدفع نحو تأسيس كيانات مؤسسة ترعاها، **وقد تجسد هذا في:**

(أ) تأسيس كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ولاية فيرجينيا الأمريكية.

انطلقت مبادرة تأسيس كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية بقرار من مجلس أمناء جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية الذي يتخذ من ولاية فيرجينيا الأمريكية مقرًا له، في جلسته المنعقدة بتاريخ 17/ 4/ 1998. والدكتورة زهيرة عابدين، وهي والدة أ.د.منى أبو الفضل، هي اسم بارز في مجال الخدمة الإنسانية والاجتماعية، ليس على مستوى مصر أو العالم العربى فقط، بل على مستوى العالم الإسلامي أجمع؛ حيث يمتد إلى المسلمين في بلدان غير إسلامية، ولها بصماتها الواضحة على مختلف أوجه الحياة الاجتماعية في إطار جهد متصل بدأ جنينًا في الخمسينيات، ونما وازدهر طيلة حياتها وحتى وفاتها عام 2002.

أما جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية SISS فهي جامعة أُسست عام 1996، وكانت أحد المراكز الإسلامية النشطة التي اجتهدت للتأسيس لقاعدة علمية رصينة، وقد حمل مؤسسوها حلم أن تكون هذه الجامعة نواة لمرجعية حضارية إسلامية مستنيرة ومنفذًا لعالمية الخطاب الحضاري الإسلامي عبر: مراجعة المناهج، وإعادة هيكلة الأكاديميا، وتكوين كوادر رسالية علمية ومهنية متمكنة وواعية في مجالها. في إطار هذا التوجه، جاء تأسيس كرسي دراسات المرأة الذي حددت أ.د.منى أبو الفضل أهدافه **على النحو التالي:**

- بناء وتطوير منظور معرفي حضاري إسلامي في دراسات المرأة، وتوظيفه في تقويم حقل، وإعادة قراءة تراث، وترشيد خطاب.

- تقديم دراسات حول الإسلام والمرأة، وحول المرأة في العالم الإسلامي، واقعًا وتاريخًا وتراثًا من المنظور الحضاري الإسلامي على نحو يمهد لتراكم علمي فكري يمكن التعويل عليه في تصميم المناهج وإعدادها.
- تقديم الأطر المرجعية والضوابط والمعايير العلمية المعرفية لقراءة نقدية بنّاءة في الأدبيات النسوية عامة، وفي الدراسات والأبحاث وجملة المنتج الأكاديمي والفكري حول المرأة المسلمة خاصة.
- القيام بحركة تصحيح من الداخل الإسلامي من خلال إعادة قراءة التراث للتنقية والتجلية، حتى نتجاوز السلبيات ونتخذ من الإيجابيات أساسًا نتواصل معه ونبنى عليه.
- اتخاذ المرأة والقضايا العمرانية المتصلة بمسائل التنشئة والتربية والأسرة وبعلاقات الجنس والنوع وغيرها من المفاهيم الحيوية التي تدخل في صميم المقاصد الشرعية، مدخلًا لتوليد وتنشيط حركة اجتهادية تجديدية تكون فاتحة في مجالها.
- القيام بدراسات ميدانية في واقع حال المرأة المسلمة والمشكلات التي تواجهها في إطار المعرفية المرجعية المعنية، على نحو يجعل أولويات البحث ومسالك الحل تنبع من الداخل الاجتماعي الحضاري.
- تقديم إطار بديل للنظر في قضايا المرأة والتغيير، وترشيد وتوجيه حركة البحوث والدراسات المتنامية، وصياغة الخطاب البديل في المحافل العلمية والأكاديمية والفكرية والأدبية، المحلية منها والإقليمية والعالمية؛ لتكون في متناول صانع القرار ومنفذ السياسات.
- العمل على تحقيق التواصل والربط والتنسيق بين الجهود المختلفة، الموجودة منها والممكنة، بعد الكشف عنها والتعبئة، لتكون نواة لكوادر وأطر علمية وفكرية وعملية تسهم في دعم الأكاديمية الجديدة.

(ب) تأسيس جمعية دراسات المرأة والحضارة بالقاهرة:

بادرت أ.د.منى أبو الفضل بتأسيس جمعية دراسات المرأة والحضارة في شهر مارس من عام 1999، وهي جمعية غير حكومية ذات طابع أكاديمي. كان الفريق البحثي الذي ضمته الجمعية قد تشكل فعليًا في وقت سابق من تلميذات أ.د.منى أبو الفضل ومريديها قبل تشكّل الجمعية رسميًا، لكنه عملَ في البداية تحت تسمية: "وحدة

القاهرة" أو "وحدة دراسات المرأة في مركز الحضارة"، ككيان منبثق عن كرسي دراسات د.زهيرة عابدين لدراسات المرأة في جامعة العلوم الإسلامية، يقابله في المملكة المغربية "وحدة المغرب" أو "رواق الفهرية" [1] الذي نشط فيه عدد من الباحثات المغربيات جمعهن بالمثل الإيمان بالأفكار التي كانت أ.د.منى أبو الفضل تطرحها وتروج لها في زياراتها وندواتها العلمية داخل العالم الإسلامي.

وقد قدمت جمعية دراسات المرأة والحضارة منتجًا بحثيًّا يجسد الأهداف التي حددتها أ.د.منى أبو الفضل أعلاه لكرسي دراسات المرأة. وضمت الجمعية جماعة بحثية منسجمة نجحت في إنجاز عمليات التدريب الجماعي الذاتي، واستطاعت أن تفتح مجموعة كبيرة من الملفات المهمة في موضوع المرأة وتنجز مشروعات بحثية طموحة في فترة زمنية محدودة.

وقد عمدت الجمعية في إنتاجها الفكري على الخروج خارج التصنيفين السائدين المتنازعين لقضية المرأة: الإسلامي والعلماني، ووقفت في المقابل على أرضية معرفية منفتحة، تستقي مرجعيتها من الأصول الدينية الأساسية، وتنفتح بلا حساسيات مسبقة على التراث الإسلامي وعلى الإنتاج النسوي، وعلى الواقع المحيط، محددة هدفها في الإصلاح؛ إصلاح واقع المرأة وإنصافها باعتبار ذلك مدخلًا أساسيًا في الإصلاح الاجتماعي ككل.

والمطلع على برنامج عمل جمعية دراسات المرأة والحضارة يلحظ طموحًا كبيرًا، تمثل في عدد كبير من المشروعات البحثية الأصيلة في موضوعاتها والاقترابات المقترحة للاستخدام فيها، وقد نجحت الجمعية في إنجاز عدد من هذه المشروعات نعرضها في الجزء التالي مباشرة من هذه الورقة.

(1) نسبة إلى السيدة فاطمة بنت محمد الفهري (أم البنين) التي قامت بتشييد مسجد القرويين، المعلمة التاريخية البارزة في قلب مدينة فاس. شُيِّد سنة 245 للهجرة. وتحكي الروايات أن أم البنين صامت كل أيام البناء.

4- أهم المشروعات والإنتاجات الفكرية التي شكلت معالم حقل دراسات المرأة من الداخل الإسلامي الذي أسست له الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل ومدرستها الفكرية:

وتضمنت ما يلي من مشروعات:

(1) ببليوجرافيا المرأة العربية :

أحد أهم المشروعات الأولى التي أنتجتها جمعية دراسات المرأة والحضارة، وقد كان مشروعًا تمهيديًا لعمل الجمعية استهدف التعرف على الكيفية التي فكر بها المجتمع العربي الإسلامي حول المرأة خلال فترة زمنية تقترب من زهاء 150 عامًا، بما يكشف أصول وأنساب الأفكار المعاصرة حول المرأة. كان البدء به أحد المقتضيات التي تطلبها بناء حقل دراسات المرأة من الداخل الإسلامي، فكل حقل جديد على حد تعبير أ.د.منى أبو الفضل يقتضي رسم خارطة للخطاب القائم تقوم بالتعريف بالحقل من حيث مصادره وتطوره ومدارسه ومناهجه وقضاياه، كما تكشف مشكلاته وثغراته التي يمكن أن يسهم في علاجها أو تقويمها أصحاب الطرح الحضاري في قضية المرأة ارتكانًا إلى رؤية معرفية جديدة. وقد تم تقسيم الخطاب حول المرأة الذي تم مسحه إلى ثلاث مراحل هي: فترة النهضة (1850-1955)، والفترة الوسيطة (1956-1974) والفترة المعاصرة (1975-1999).

وقد كان البدء بهذا المشروع من الأهمية بمكان، إذ لفتت نتائجه الانتباه لموضوعات مختلفة شغلت اهتمام الفريق البحثي وطورن عبرها عدة مشروعات أخرى على رأسها مشروع المرأة وعصر النهضة العربية، ومشروع ندوة عائشة بنت الشاطئ مما سيلي ذكرها.

وقد صدرت الببليوجرافيا في شكل كتاب أعدت له المقدمة التحليلية الدكتورة أماني صالح، ونشرته دار الفكر بدمشق عام 2002 تحت عنوان **(المرأة العربية والمجتمع في قرن: تحليل وببليوجرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين)** [1].

(1) توازى مع مشروع مسح الكتب الحديثة والمعاصرة حول المرأة مشروع آخر لرصد حضور المرأة في مصادر التراث الإسلامي، من حيث المؤلفات التي كُتبت حول المرأة أو التي ألفتها المرأة في فروع العلوم

(2) التدريب الذاتي الجماعي على القراءة النقدية وتحليل الخطاب:

بالتوازي مع مشروعاتها المذكورة، عمدت جمعية المرأة والحضارة على بدء مشروع للتعلم والتدريب الذاتي الجماعي، تمثل في عقد ورش عمل أو ورش عصف ذهني بين فريق الباحثات أنفسهن. وكانت منهجية العمل في هذه الورش تبدأ باختيار نص ما (من الكتابات النسوية الغربية، وذلك لتحقيق هدف مزدوج؛ التدريب على القراءة والنقد جنبًا إلى جنب مع التعرف على الفكر النسوي وقراءته قراءة نقدية بناءة، أو اختيار نصوص ذات صلة بموضوع بعينه يكون محل مشروع بحثي سيتم الشروع فيه) يتم توزيعه على مجموعة الباحثات لقراءته عبر ممارسة نوع من الفعل النقدي الحر؛ بمعنى عدم الالتزام المسبق بمدرسة نقدية بعينها أو بإطار معين في تحليل النص أو تفكيكه، وإنما التفاعل مع النص وقراءته نقديًا بحرية سواء من خلال الحس الصائب أو من خلال تأثره الشخصي بمدرسة أو أخرى من مدارس التحليل أو النقد. وبدلًا من دعوة أحد الأساتذة ليلقي دروسًا جاهزة في القواعد الخاصة بالتعامل النقدي من منظور هذه المدرسة أو تلك على مجموعة من المتلقين أو السامعين، أي بدلًا من نمط التعليم التلقيني القائم على علاقة فوقية تسير في اتجاه واحد، كانت الحلقات النقاشية تقدم نموذجًا عكسيًا ينقلب فيه هرم العلاقة من عدة نواح؛ أولها أن بنية الكلام وحصيلته لا تتشكل من صدر الطاولة بل من قاعدتها، وثانيها أن الأفكار والخلاصات التي تنتهي إليها الحلقة لا تكون مسبقة، بل نتاج تراكم الخبرات الفردية لكل من الباحثات. وكان يُطلب من الباحثات -إلى جانب التعامل مع موضوع النص تحديدًا- محاولة الخروج بتعميمات تتعلق بما خلصن إليه من خلال الممارسة العملية من قواعد عامة مجردة يتم على أساسها نقد النصوص. وذلك للفت النظر إلى الطريقة أو المنهج الصحيح لتكون وبناء العلم ومناهجه، وإلى امتلاك لحظة الإحساس بالخلق والإنجاز، وهي اللحظة المفتقدة في ضوء منهجية التلقي والتلقين، أو حتى في تطبيق قواعد منهج معين جاهز من القراءة على نص بعينه. وذلك انطلاقًا من أن العلوم والمناهج تولد دائمًا

المختلفة، وقد تم قطع شوط طويل في العمل على تجميع هذه المخطوطات من قبل الفريق البحثي بالقاهرة وبالمغرب، لكن المشروع لم يكتمل.

وأبدًا من خلال خبرات الملاحظة والاستنتاج والتعميم الفردية في نطاق علوم الطبيعة، ومن خلال خبرات التفاعل الفردي بين المفكر (أو الباحث) والظاهرة، ثم جهده في الاستنتاج والتعميم، وما يتم عقب ذلك من بناء وتراكم عبر جهد مماثل من باحثين أفراد آخرين.

واستمرت الجمعية طيلة السنوات التي شهدت فاعليتها (1999-2002) تعقد هذه الورش بشكلٍ دوري دءوب، وبعد صدور دورية المرأة والحضارة -التي سيلي الحديث عنها- بدأت الجمعية تنشر تقارير هذه الورش في أعداد الدورية. وقد كانت هذه الورش أهم معمل للتعلم الذاتي، الأمر الذي ساعد على صقل القدرات البحثية لفريق العمل وتوطيد أركان المنظور الذي يعملن من خلاله في بحوثهن.

(3) دراسة: "الأوقاف الخيرية: نحو توطين نموذج إسلامي معاصر للتنمية البشرية- دراسة في أوقاف الفرد والجمعية الأهلية وأوقاف النساء"

انطلقت هذه الدراسة من هدف البحث عن صيغة لتفعيل نظام الوقف الخيري الإسلامي وتحديثه في أطر وصيغ مستحدثة تسمح لهذا النظام العريق أن يستعيد دوره الجليل في تحقيق التكافل والعدل الاجتماعي ورفع الخصاصة والبؤس عن فقراء المسلمين، وبناء الحضارة الإسلامية وتفعيل عناصرها، وذلك كجزء من غاية أكبر لإحياء وتفعيل سائر الأنظمة الإسلامية وتحقيق مقاصدها. وقد اقترحت الدراسة أن الوعاء التنموي الأمثل لتفعيل الوقف الخيري هو التنمية البشرية، لكن مثلما يحتاج الوقف الخيري للانخراط في المشروع التنموي المعاصر في المجتمعات الإسلامية لكي يستعيد فعاليته الوظيفية، فإن التنمية تحتاج بدورها -لكي يُكتب لها النجاح- إلى التفاعل الإيجابي مع البيئة الثقافية والالتحام بالمؤسسات الأصلية في المجتمعات النامية عمومًا، والمجتمع الإسلامي على وجه الخصوص، حيث انتهت تجارب التنمية المغتربة التي لم تحقق ذلك التواصل إلى الفشل والإخفاق. وهذا المطلب أطلقت عليه الدراسة مطلب التوطين. وقد قدمت الدراسة مفهومًا للتنمية من المنظور الحضاري الإسلامي، يستبطن أسس معرفية تخص الحضارة الإسلامية علي رأسها جعل البعد الغيبي للكون حاضرًا علي المستوي الفكري والتطبيقي للفاعليات الاجتماعية، كما يستبطن مفاهيم

الاستخلاف والعمران كمفهومين جوهريين في الحضارة الإسلامية. وقد ناقشت الدراسة أوقاف النساء والدور التنموي لها؛ انطلاقًا من أن أوقاف النساء مثلت ركنًا من أركان نظام الوقف في التاريخ الإسلامي القديم والحديث، وكشفت كيف استطاعت المرأة المسلمة أن تسهم إسهامًا متكافئًا مع الرجل في التنمية الاجتماعية بمختلف أوجهها من خلال مؤسسة الوقف [1].

(4) ندوة "بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟ مدارسة في جينيولجيا النخب الثقافية" 22-23 مارس 2000:

في إطار الهدف العام للجمعية المتعلق بتقديم مراجعات مستمرة وقراءات واعية ناقدة بناءة في الخطابات الفكرية للأمة ومنها الخطاب حول المرأة وخطاب المرأة نفسها، اتخذت هذه الندوة من المنتج الفكري الثري الذي قدمته الدكتورة عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ" (1913-1998) مدخلًا لقراءة المنتج الفكري لعصر. كانت عائشة عبد الرحمن أحد الرموز الفكرية والنسائية العربية التي امتازت بالثراء الواسع في فكرها وإنتاجها العلمي والأدبي المتنوع؛ فقد استطاعت في المراحل العمرية والفكرية المختلفة لها الولوج لمناطق مختلفة في ممارسة الفكر وإنتاج الخطاب، ومنها علوم القرآن والحديث والأدب وكتابة المقالة الصحفية وأيضًا كتابة السيرة الذاتية. إضافة إلى أنها تمثل ثقافة قرن بأكمله؛ فقد عايشت وعاصرت التحولات الفكرية المختلفة في القرن العشرين وتأثرت بالتوجهات الفكرية التي عاصرتها سواءً في حقل الدراسات الإسلامية أو الفكر النسوي، ومن ثم، سعت أعمال الندوة للسير على خطين متوازيين: يقدم أحدهما إنتاج بنت الشاطئ في فرع معين، ويتجاوزه انتقالاً إلى الإنتاج الفكري العام في الفرع نفسه. وعمدت الندوة لأن تتخذ من دراسة بنت الشاطئ مناسبة لدراسة جيوب "النخب" الثقافية من النساء التي نشأت في الواقع المعاصر، ومنها شريحة النخبة النسوية، مع محاولة للتأريخ للمجتمع ورحلة المثقفين للبحث عن الذات والهوية، ورحلة الصراع بين التحديث والمعاصرة والمواجهة مع الآخر الغربي [2].

(1) الدراسة الآن قيد الإعداد للصدور في شكل كتاب، إن شاء الله.

(1) الندوة الآن قيد الإعداد للصدور في شكل كتاب، إن شاء الله.

(5) المرأة وعصر النهضة:

خلال دراسة النتائج التي وفرتها ببليوجرافيا المرأة العربية في قرن، تبلورت لدى أ.د.منى أبو الفضل ملامح مشروع لإعادة قراءة تاريخ المرأة المسلمة في المرحلة التي يطلق عليها "**عصر النهضة العربية**"، وذلك عبر الجمع بين مراجعات معمقة لأنماط مختلفة من المنتج الفكري ذي الصلة، يضم ذلك: القراءات المعاصرة لقضايا وخطاب المرأة في تلك المرحلة (**سواء الكتابات العربية، أو الغربية سيما التي ينتجها حقل دراسات المرأة المسلمة في الغرب من منظور نسوي**)، والخطاب الذي قدمه المفكرون الرجال حول قضايا المرأة في تلك المرحلة، والخطاب الذي قدمه الرحالة والمستشرقون الأجانب المعاصرون لتلك المرحلة حول القضية نفسها، والخطاب الذي قدمته المرأة نفسها في المرحلة المعنية. وقد قدمت الجمعية أوراق ودراسات متفرقة حول هذه القضية التي أولتها أ.د.منى أبو الفضل عناية خاصة كونها مثلت المحضن الذي نبت فيه جذور الفكر المعاصر بما شمله من صراعات واستقطاب [1].

وإذ كانت رحمها تطرح مشروعها الجديد في القاهرة في مطلع الألفية الجديدة 1999/ 2000، فقد كانت دائمة الإشارة إلى أوجه التشابه التي حملتها هذه المرحلة - كونها مرحلة انتقالية بين خواتيم قرن مضى ومشارف قرن آت- مع المرحلة نفسها في مطلع القرن العشرين التي عايشت أيضًا عمليات نشطة لإعادة النظر والتفكيك لجوانب المعرفة والوعي، واتخذت فيها قضية المرأة موقعًا مركزيًا في صلب عملية "**تشكل الوعي الحديث**" الذي ارتبط بواقع الاحتكاك بالآخر [2].

---

(1) قامت كاتبة هذه السطور بإعداد أطروحتها للماجستير في هذا الموضوع، بحيث يمكن اعتبار هذه الرسالة جزءًا من الإنتاج الفكري لهذه المدرسة حول مسألة المرأة والنهضة، انظر:

هند مصطفى علي، الإصلاح السياسي في خطاب المرأة المصرية في الفترة 1892-1952: دراسة في خطابي ملك حفني ناصف وهدى وشعراوي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، نوفمبر 2004.

(2) المرأة وفكر النهضة... رؤية حضارية، محاضرة ألقتها د.منى أبو الفضل في إطار الموسم الثقافي لمركز الدراسات المعرفية بالاشتراك مع جمعية دراسات المرأة والحضارة بالقاهرة، 12-9-1999.

رأت (رحمها الله) أن مطلع القرن العشرين شهد عالمية تتلاقى في بعض سماتها مع "العولمة" التي نعرفها اليوم، تمثلت تلك العالمية المبكرة في "المركزية الأوروبية"، حين كان النادي الأوروبي هو بعينه النادي الدولي، فيما عدا عضو وحيد هو الدولة العثمانية التي شكلت "الرجل المريض" الذي تكالبت عليه أوروبا. وقد كانت أصداء هذه العالمية حاضرة في أوساط النخبة الفكرية، وبصفة خاصة في مصر.

وقد كشفت في ملاحظاتها بشأن تطور الخطاب الإسلامي حول قضايا المرأة بين العالميتين، أنه فيما كان بروز الإسلام في تلك الفترة المبكرة يرتبط بالدفاع عن الموروث الاجتماعي، وكان الطرح الإسلامي واضحًا لم يشبه استقطاب (**ولم يكن الإسلام أحد القضايا المتداولة بل ظهرت محاولات من مختلف الفرق لجعل المرجعية الإسلامية في صالحها**)، لكن مع نهاية القرن بدأ الخطاب الإسلامي يشهد استقطابًا على نطاق واسع، وتم تجاوز الطرح الإسلامي كواقع حضاري، وبدأت المرجعية الإسلامية ذاتها تخضع للمراجعة وعمليات التفكيك وإعادة البناء.

وفي مقابل الاهتمام المتزايد الذي كان حقل دراسات المرأة المسلمة والشرق الأوسط في الغرب يوليه لتلك المرحلة – أي مرحلة عصر النهضة– وما تضمنه من خطاب ومن رموز نسائية [1]، كانت أ.د.منى أبو الفضل حريصة على مقاربة مرحلة النهضة بقراءة

---

(1) انظر مثلًا:

-Beth Baron, **The Women's Awakening in Egypt**, New Haven: Yale University Press,1994.
-Judith E. Tucker, **Women in nineteenth-century Egypt**, Cairo: The American University in Cairo, 1986.
-Leila Abou-Lughod (ed.), **Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East**, Cairo: AUC press,1998.
-Leila Ahmed, Women and Gender in Islam (New Haven: Yale University Press,1992.
-Leslie P. Peirce, the Imperial Harem: Women and sovereignty in the Ottoman Empire, New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.
-Margot Badran and Miriam Cook (ed.), Opening The Gates: A century of Arab Feminist Writing, Indiana University Press, 1990.
-Margot Badran, **Feminists, Islam, and Nation: Gender and Making of Modern Egypt**, Princeton: Princeton University Press,1995.

بديلة تستوعب ثراء هذه المرحلة المهمة من تاريخ الأمة وطبيعة التحولات المعرفية التي سادتها ونمط هذه التحولات وتفاوتاتها بين النخب الثقافية المختلفة، وبين الرجال والنساء من مثقفي الفترة. وفي ورقة أعدتها أ.د.منى أبو الفضل حملت عنوان "**خطاب المرأة في عصر النهضة... قراءة بديلة**" (1) ، أوضحت معالم هذه "**القراءة البديلة**" التي تستبطن المنظور الحضاري العمراني المستند بدوره للمعرفية التوحيدية، والتي هي قراءة مغايرة في إطار المنظور للقراءات المقدمة والسائدة والمستبطنة للمنظومة المعرفية للحداثة.

تصف أ.د.منى أبو الفضل القراءة المستندة إلى المنظور الحضاري بأنها:

- **قراءة واعية:** أي الواعية بالمنطلقات والأهداف والغايات... قراءة تعي أن وراء كل خطاب هناك حيز أو فضاء يستبطنه هذا الخطاب، عن وعي أو دون وعي، قاصدًا أو دون ذلك، وهو ما يطلق عليه "ما قبل المنهج"، وهو الذي يحدد مسارات البحث: بحيث يتحكم في الأجندة البحثية، بما تحمله من مفاهيم وقيم تشكل منطلقات وأطر ووجهة البحث، ويحدد كذلك المعايير الحاكمة للنظر والتنقيب، ويحدد ما يتم إقصاؤه أو استبعاده، وما يعتبر مهمًا أو ذا دلالة حاكمة Relevant أو له معنى في واقعنا.

بعبارة أخرى، إن كل "قراءة" تنطوي على عمليات تصنيف وانتقاء وفرز للمادة المتاحة، حتى قبل أن نبدأ في تطبيق منهج محدد في التناول أو في التحليل والتأويل أو... الخ. وهذه الجملة من الفرضيات المستبطنة، أو التصورات الكلية، هي مساحة ما قبل

______, "The Origins of Feminism in Egypt", in: Arina Angerman (ed.), **Current Issues in Women's History**, London: Routledge,1989.
-Nikki R. Kiddie and Beth Baron (ed.), **Women in Middle Eastern History: Shifting boundaries in sex and gender**, New Haven & London: Yale University, 1991.
-Salma Botman, "Women's Participation in Radical Egyptian Politics 1939-1952", in Women in The Middle East, London & New Jersey: Zed Books LTD,1987.

(2) منى أبو الفضل، هند مصطفى، خطاب المرأة في عصر النهضة... قراءة بديلة، في مؤتمر "مائة عام على تحرير المرأة العربية" 23- 28 أكتوبر 1999، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2001.

المنهج التي ترتبط بها نطلق عليه في العلوم الاجتماعية الـ World View أو النظرة الإجمالية أو التأسيسية للوجود لدى الباحث. وهذه بدورها ترتبط بالمنظومة المعرفية السائدة أو المعروفة بالمنظومة المهيمنة – Dominant Paradigm.

والقراءة الواعية إذا هي قراءة تكون على وعي بهذه البنية القبْلية، ومن ثم تكون في موقع يسمح لها أن تتحرر من أسرها، فيمكن لها أن تتحرك من وراء "الخطوط الحمراء" أو عبر الحدود غير المعلنة التي تصطنعها، فتتجاوزها، وتحدد بدايات ومنطلقات ومسارات مغايرة لها، وتطرح أسئلة خارج إطار المعهود أو المعمول به، فيتحرر مجال البحث وينفتح لفصائل جديدة من الظواهر أو المصادر التي "تستحق" النظر والدراسة، كما تتجدد آفاق النظر فيما تم التوافق على دراسته، بحيث يمكن التوصل إلى نتائج غير معهودة من المادة نفسها التي تكون قد قُتلت بحثًا وفقًا للقراءات السائدة.

- **قراءة نقدية:** القراءة الواعية بالأبعاد المعرفية والعقدية للخطاب هي قراءة نقدية؛ قادرة على التفكيك والتجاوز، تفكيك ما قبل المنهج، وتفكيك عناصر الخطاب، وليس مجرد تحليل لنص خطاب.

- **قراءة بنّاءة:** تتجاوز القراءة التفكيكية العدمية، التي جُلّ همها التقويض والهدم، أو تلك التي تتوخى إثبات الذات من خلال مجرد النفي، أو التي تتحسس مواضع "الخروج" و"التمرد"، والتي لا تكون عادة سوى قراءة إقصاء واختزال. حيث تسعى القراءة البناءة إلى الوقوف على سلبيات الخطاب أو مواقع الخلل فيه، وذلك للتجاوز وإعادة البناء، وليس للانتصار لموقف أو لاتخاذ النقد حد انتهاء.

- **قراءة هادفة:** القراءة الواعية البنَّاءة، هي قراءة هادفة: غائية أو مقاصدية.

- **قراءة تقف على أرضية بديلة:** القراءة البديلة لا تستقيم دون الوقوف على أرضية بديلة، فمقتضيات النقد الرشيد لا تكتمل في غيبة معايير وكليات يمكن الاحتكام إليها، حيث إن آليات التفكيك، إن أخذت مداها، لا يمكن أن تكفل مقومات إعادة البناء، وأنه ما لم تتوازَ وتتوازن العمليات التفكيكية للخطاب المتاح، مع قابليات تركيبية موازية، فالتفكيك مآله إلى نزعات فوضوية، أو عدمية... خاصة وأن

المنظومة المعرفية المهيمنة والتي تتيح المجال لمداخل متنوعة يمكن من خلالها للوعي النقدي ممارسة عمليات التفكيك، ولكنها لا تحمل من داخلها مقومات لإعادة التركيب، على نحو يخرجها من طاحونة العبثية/ الدوائر المفرغة التي تعايشها.

وقد قامت (رحمها الله) بتطبيق مقومات هذه القراءة البديلة في بحثها المذكور عن خطاب المرأة في عصر النهضة العربية، فبداية من مفهوم **"النهضة"** ذاته، قدمت قراءة مغايرة له عنه في القراءات السائدة له، والتي رأت أنها تقصر معنى النهضة على مضامين تنطوي عليها التجربة الحضارية الأوروبية، وتسعى لتعميمها بتوظيف أيديولوجي للعلم، مؤداه الخلط بين العلم في أبعاده الجزئية، والفنية التخصصية والمادية، وبين العلم في أبعاده الفلسفية والمعنوية، وذلك لتكريس مواقع الهيمنة والسيادة والمركزية الغربية على سائر الشعوب والثقافات الأخرى، وفي هذا المعنى تُختزل النهضة ومقاييسها إلى معاني المواكبة واللحاق بالنموذج الغربي، بحيث إن كل ما يخرج عن هذا، أو كل منتج معرفي أو حركة اجتماعية من شأنها أن تشكك في هذه المعاني، أو تحد من عقلية المقاربات والقياس والتماثل والتشبه، أو التي من شأنها أن تعرض لمعاني إصلاحية من منطلقات مغايرة، يتم تجاوزها أو إقصاؤها من مجال النظر والتقويم والحكم المسبق على عدم جدواها. في ضوء هذا، كانت من نتائج القراءة البديلة: اكتشاف أصوات نهضوية جديدة لم يتم الانتباه إليها في القراءة السائدة، وكذلك كشف النقاب عن معانٍ ومساحات فكرية مختفية لدى رموز محتفى بها ومعروفة.

وانتقالًا من مفهوم النهضة إلى أسلوب مقاربة خطاب المرأة في القراءات السائدة له وخاصة القراءة النسوية، أوضحت أ.د.منى أبو الفضل أن القراءة النسوية تنطلق من مدخل خاص من شأنه التبعيض، والتفتيت، والتمزيق، فضلًا عما يتسم به من أبعاد الاختزال والنزعة الإقصائية، إذ ينطلق الفكر النسوي من رؤية الإنسان الفرد الأعزل في مواجهة **"الآخر"** فردًا كان أو جماعة (**فهو لا يرى المجتمع سوى جملة من الوحدات المفردة**)، ويختزل هذا الفرد إلى مكوناته، وبخاصة إلى أبعاده الحسية المادية. وفي ضوء هذا، نجد القراءات المعاصرة لخطاب المرأة في عصر النهضة تختزل هذا الخطاب؛ فلا تلتفت فيه إلا إلى المساحات والمواقف التي يكون فيها التعبير عن الأنثى في مواقع

الاستلاب والنقمة أو التمرد والصراع، أو حيث التعبير عن رغبات مكبوتة وأحاسيس بالقهر إزاء الجنس الآخر، أو ما شابه ذلك من سقوط في دوائر نرجسية مفرطة أو في خطابات سجالية، يتوسم فيها مواضع التماثل مع خبرة المرأة في صراعاتها في الغرب، في منظومة قوامها الصراع من أجل البقاء، وهو ما من شأنه اختزال الخطاب/ الخطابات التي أسهمت في إنتاجها "المرأة الشرقية"، بانتماءاتها العريقة، وبذكائها وفطنتها وحسها العمراني والإنساني كامرأة تعيش واقعها الاجتماعي التاريخي في الحوض الحضاري العربي الإسلامي بعناصره الغنية المتنوعة.

(6) دورية المرأة والحضارة:

مثلت دورية المرأة والحضارة أبرز المنتجات الفكرية للجمعية حضورًا، إذ وفرت لها طبيعتها –كدورية– قدرًا من الانتشار، مكّن من أن يكون للجمعية اسمًا بين المعنيين بقضايا المرأة في العالم العربي. وداخل مصر قامت إحدى الأوراق العلمية التي قدمت في مؤتمر عقد بكلية الاقتصاد العلوم السياسية في مطلع الألفية حول الفكر المصري المعاصر، بتصنيف الجمعية كواحدة بين ثلاث جهات فقط تعني بقضايا المرأة من مدخل بحثي وأكاديمي.

صدر من دورية "المرأة والحضارة" ثلاثة أعداد على مدار ثلاث سنوات من عام 2000 إلى عام 2002، وحمل كل عدد منها مشروعًا بحثيًا أصيلًا في ذاته. يمكننا أن نعرض هنا للمشروع الذي حمله العدد الأول، ونقدم فكرتي العددين الآخرين تاليًا كمشروعين مستقلين.

فقد عُني العدد الأول بالتقديم لفكرة إعادة بناء المعرفة النسوية بوجه عام. حددت د.أماني صالح –رئيس تحرير الدورية– في مقالها في العدد الأول الأسباب التي تدفع وتحث على نشأة معرفة نسوية من منظور حضاري إسلامي في نوعين من الأسباب: أولها– يتعلق بالمعرفة النسوية الغربية المهيمنة والمسارات التي انتهت إليها، باعتبارها مسارات تثير في النهاية شعورًا بالرفض وعدم الرضا لدى قطاع كبير من النساء غير الغربيات؛ إما لتناقضها مع رؤيتهن الخاصة للعالم ولذواتهن وللأهداف المرجوة لحركة النساء، أو لتناقضها مع أطرهن المرجعية الأصلية. وثاني تلك الأسباب– أسباب

متعلقة بتشخيص واقع ومشكلات النساء في العالم الإسلامي والجذور الثقافية لتلك المشكلات، "فإذا كانت المعرفة النسوية تهدف إلى تحرير العلم والثقافة من مكونات الانحياز الذكوري، والبحث عن الأسس والركائز والحجج التي تدعم مفهوم العدل والمساواة الإنسانية بين البشر، وترفع الغبن عن النساء، فإن هذا التعريف -في حد ذاته- يفرض بالضرورة خصوصية المعرفة النسوية الإسلامية؛ ذلك أن الثقل الأشد وطأة على النساء في العالم الإسلامي إنما ينبع من منظومة الثقافة، ثم العديد من العلوم والمعارف الدائرة حول الدين وأحكامه، سواء منها ما يتعلق بتفسير الآيات والفقه وعلم التاريخ، كما يتعلق ببنى التنظيم الاجتماعي التي تزعم تمثيل القيم الدينية والأخلاقية. وباختصار: فإن الظلم الواقع على النساء في العالم الإسلامي إنما يرجع إلى منظومات المعرفة البشرية التي نسجت حول الدين، واكتسبت قداسة مزعومة من مجرد اقترابها منه رغم بشريتها الأصلية وتاريخيتها. وبناء عليه، يمكن القول بأن حركة إنصاف المرأة لا يمكن أن تتم إلا بتوافر ذلك الشق المعرفي الذي يهدف بوضوح ودون التباس إلى تفكيك التاريخي البشري عن النصوص المقدسة المجردة، وتطهير الأصول والمصادر الإسلامية (قرآنًا وسنة) مما أُلصق بها من عناصر بشرية تأويلية، وبناءات فكرية مصدرها الحقيقي هو الأعراف والآراء والانحيازات البشرية" (1).

وقد قامت بتحديد خصائص هذه المعرفة في: أصالة المكون الميتافيزيقي فيها جنبًا إلى جنب مع المصادر المادية للمعرفة (بخلاف المعرفة النسوية الغربية التي تعتمد العقل البشري والخبرة المادية والإنسانية مصدرًا وحيدًا للمعرفة)، واستنادها إلى إطار مرجعي عقدي أكبر، وأنها معرفة نقدية في جوهرها ومضمونها إصلاحية في هدفها، وكونها ليست نطاقًا انعزاليًا للمعرفة بل تهدف لتأكيد وحدة واندماج المجتمع والثقافة لا انفصامها على أسس عنصرية ونوعية، وأنها معرفة محكومة بالضوابط الموضوعية والمنهجية الإسلامية، ومنها الطرح الوظيفي الأخلاقي للعلم الذي يُعبر عنه إسلاميًا بمفهوم العلم النافع، وكذلك "العدل" كقيمة ضابطة كلية في المعرفة والنظام

(1) أماني صالح، نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية، المرأة والحضارة، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، العدد الأول، أكتوبر 2000، ص7-11.

الاجتماعي والسلوكي والديني في المنظومة الإسلامية. المعرفة النسوية كذلك هي معرفة تحررية ضد السلطة المطلقة لفرد أو جنس أو رأي أو نظام وحيد، فهي معرفة ترفض النظام البشري الاحتكاري، لأنها تطرح حقيقة تعدد وتنوع الجنس البشري والاعتراف بكرامة الآخر وأهليته للتكليف وحقه في المشاركة والتأثير من خلال الشورى والأمر بالمعروف... فالحرية هنا هي التحرر من الخلق لا من الخالق، وتؤكد أخيرًا أن نمو هذه المعرفة النسوية الإسلامية رهين بنمو تيار ثقافي اجتهادي في نسيج المعرفة والثقافة الإسلامية عمومًا؛ لأنها جزء لا يتجزأ من ثقافة الاجتهاد والتجديد في الفكر والثقافة الإسلامية بفروعها المختلفة (1) .

(7) سيرة المرأة في التاريخ الإسلامي:

صاغت باحثات الجمعية مشروعًا ضخمًا بعنوان "المرأة في التاريخ الإسلامي"، كان عبارة عن دراسة معمقة من منظور اجتماعي عمراني لدور وحضور المرأة عبر فترات التاريخ الإسلامي بدءًا من مرحلة النبوة وحتى بداية العصر الحديث. ورغم أنه لم يكتب لهذا المشروع الطَموح التنفيذ بشكل كامل، لكن الجمعية استطاعت أن تغطي بعض مرادها فيه عبر العدد الثاني من دورية المرأة والحضارة والذي خرج في صورة سفر يحمل عنوان "سيرة المرأة في التاريخ الإسلامي"، وتضمن عبر دراساته مشروعًا لإلقاء الضوء على الدور الذي قامت به المرأة المسلمة عبر القرون في التاريخ الإسلامي، وذلك من خلال تتبع موضع المرأة في نسيج التاريخ العام للأمة وفعالياتها في البيئة الحضارية لها. وقام العمل البحثي في العدد على مستويين: المناهج، والمصادر. فعلى المستوى الأول، كانت هناك محاولة لرصد الأسس المنهجية التي تم بُناءً عليها تدوين سير النساء في التاريخ الإسلامي،وعلى المستوى الثاني، تم استكشاف والتنقيب عن سير النساء المسلمات في المصادر التاريخية الأولى، ثم العمل على إعادة نسج هذه السير لكتابة تاريخ المرأة المسلمة. في ضوء ذلك تعرض العدد لمفهوم التراجم والسير في علم التاريخ الإسلامي، والدور الذي بذله المؤرخ المسلم لذكر دور المرأة، وتمت مناقشة السلطات التي تتحكم في التاريخ الرسمي لاسيما سلطة الدولة والسلطة الشعبية

(2) المرجع السابق.

والسلطة الدينية، وكيف أثّر ابتعاد أو اقتراب هذه السلطات الثلاث من المُثل الإسلامية، على مكانة المرأة عبر التاريخ الإسلامي.

ونهج العدد نهجًا طريفًا في "رواية" تاريخ المرأة المسلمة؛ إذ تحدثت المقالات عن فئات من النساء: النساء السياسيات، والفقيهات، والمتصوفات، وسيدات بيت النبوة، والشاعرات، إضافة لنساء شكلن موضوعات أساسية للقصص والحكايات والأساطير العربية التاريخية والشعبية. هذا، وقد استخدمت الباحثات المصادر وأمهات الكتب التاريخية المنتجَة في بدايات عملية التأريخ الأولى التي قام بها المؤرخون المسلمون أي منذ القرن الثاني وحتى القرن الثالث عشر للهجرة، فكشفت عن زخمٍ من المعلومات المجهولة عن تاريخ النساء المسلمات.

وقد هدف العمل على سيرة المرأة، وبحسب تعبير أ.د.منى أبو الفضل، إلى إحداث كشف مزدوج، فمن ناحية كان إسهامًا في بناء المعرفة حول المرأة المسلمة، ومن ناحية ثانية الشروع في عملية إعادة كشف وتأكيد الهوية الحضارية؛ **"لأنه من شأن السيرة أن تبعث على وقفة مراجعة داخلية تنمي الإدراك والتفكر في الذات"** [1].

(8) المرأة في القرآن:

كان موضوع المرأة في القرآن بدوره مشروعًا بحثيًا أساسيًا على برنامج عمل جمعية دراسات المرأة والحضارة، إذ كان التأصيل لحقل التخصص (-حس دراسات المرأة) من المنظور الحضاري الإسلامي يقتضي أن تكون هناك صلة فاعلة مع مصادر التنظير الإسلامي وعلى رأسها وفي مقدمتها القرآن الكريم. وكانت الأسئلة المهمة في هذا الصدد تدور حول: عندما نتطرق للقرآن باعتباره مصدرًا تأسيسيًا للإطار المرجعي الذي نبحث فيه قضايا المرأة والحضارة، أي بصفته مصدرًا لبناء الإطار المعرفي الكلي، كيف يكون تعاملنا مع القرآن مختلفًا عن التعاملات الجزئية السابقة كتعامل المفسر أو الفقيه أو النحوي أو غيره، حين يقف عند كل آية أو لفظ على حدة؟ وإذ ندرك أن الوحي الإلهي مصدر معرفي وليس توجيهًا أخلاقيًا فقط، فما هي الأبعاد التي يمكن أن

(1) انظر مساهمة د.منى أبو الفضل في العدد الثاني: "نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة"، مرجع سابق، ص 159.

نستفيد فيها من ارتباطنا بالوحي باعتباره مصدرًا للبيان والفرقان والذكر إلى جانب كونه مصدرًا للهدى؟ (1)

وقد تم اتخاذ موضوع "المرأة في القرآن" محورًا للعدد الثالث من دورية المرأة والحضارة الذي تضمن مشروعًا طموحًا لتقديم قراءة كلية استقرائية تفاعلية للخطاب القرآني كمصدر معرفي ومنهجي، تتخذ من موضوع المرأة ميدانًا تطبيقيًا لها، وقد توازى ذلك في التطبيق مع عمليات نقد متواصلة للخطابات المؤسسة حول الكتاب الكريم من تفاسير تراثية وقراءات معاصرة. وحددت مقدمة التحرير الافتراضات التي انطلق منها العمل البحثي في هذا العدد ممثلة في التالي:

- أن القرآن هو المصدر الأساس والمرجع الأول للأحكام والعقائد والأخلاق في الإسلام، ومن ثم فهو يمثل المرجعية في تأسيس وبناء تصورات ومعتقدات المسلمين ومنظوراتهم الشاملة للحياة والوجود والنظم والأفكار والمعاملات، وكذا تعاملاتهم واستفاداتهم من سائر المصادر الأخرى للمعرفة والخبرة الإنسانية، ويكون اللجوء إليه بالتالي من منطلق الحاجة إلى إرساء قواعد منهجية تساعد على إعادة قراءة حقل دراسات المرأة وتساعد على مراجعة التراث الإسلامي وكذا تراث الآخرين. هذا الافتراض يتضمن بالأساس النظر للوحي باعتباره مصدرًا معرفيًا وليس مجرد موجه أخلاقي.

- في مجال التأصيل العلمي يتم التمييز في مصادر التنظير الإسلامي بين مصادر أصلية وأخرى مشتقة، الأصلية هي القرآن والسنة المبينة له، أما المشتقة فهي سائر أبواب وعلوم التراث والفكر الإسلامي في مجالاته المختلفة.

- هناك فارق أساسي بين النص وتأويله؛ فمهما بلغت التأويلات من إصابة في الولوج إلى مراد النص، فإن ذلك لا يلغي ذلك التمايز الأصلي الراجع لتباين مصدري النصين... وهذه الحقيقة التي تنأى عن تثبيت وتقديس المحاولات الإنسانية لتأويل

---

(2) انظر مداخلة د.منى أبو الفضل في الحلقة النقاشية المعنونة: "المرأة في القرآن... خبرة الباحث الاجتماعي في الاقتراب من النص القرآني"، المرأة والحضارة، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، العدد الثالث، أكتوبر 2002، ص ص 224-231 .

الكتاب كفيلة بخلق الدافعية لدى كل جيل من أجيال هذه الأمة للاقتراب من الذكر وتقديم أقصى الجهد لفهمه وتفسيره، ولكن بدون تجاوز المصادر الأخرى إلا ببينة وحجة.

وقد أثار هذا العدد قضايا منهجية وموضوعية مهمة منها مثلًا ما يتعلق بشرعية استخدام مفاهيم حديثة النشأة والتطوير في الثقافة الغربية مثل مفهوم النوع الاجتماعي (الجندر) لتحليل الخطاب والواقع الحضاري للمسلمين، وأوضحت الورقة التي تناولت هذا الموضوع أنها تعتقد-وفق ضوابط معينة- في شرعية استخدام الفكر العربي الإسلامي لمفاهيم غربية النشأة بعد القيام بعملية نقد صارمة لتلك المفاهيم وافتراضاتها الخلفية وفي حال أمكن الوصول إلى بعد إنساني غير محلي يتيح لتلك المفاهيم التعميم في الاستخدام وفق تعريفات معينة. وقد خلصت الورقة إلى الكشف عما اعتبرته المفهوم القرآني الأكثر صلاحية في وصف علاقات النوع وهو مفهوم "الزوجية" وانتهت إلى أنه المفهوم الأوفق والأشمل في وصف وتكييف علاقات النوع من المنظور المعرفي الإسلامي، وذلك في مقابل قطبين مفاهيميين هما: القوامة والجندر.

كذلك اهتمت فئة أخرى من الأوراق بدراسة حضور المرأة في القصص القرآني، وصولا إلى استنتاجات محددة، تدور بعضها حول خصائص النظام المعرفي الإسلامي، وبعضها حول المفاهيم (الرحم، الأمومة، النفس) وبعضها حول الدور الإنساني (التكليف، الأمانة، المسئولية، الاستخلاف، العمران...). فتم على سبيل المثال: تناول قصة الخلق تناولًا مقارنًا بين كل من القرآن والتوراة، وتم طرح أفكار ورؤى جديدة حول الولاية السياسية للمرأة بإلقاء الضوء على نموذج حكم المرأة الذي قدمه القرآن الكريم في سورة النمل وهو نموذج ملكة سبأ.

واهتمت طائفة أخرى من الأوراق بالانتقال من الموضوع إلى المنهج، ومن البحث في "الخطاب القرآني" إلى البحث في "الخطاب حول القرآن" أو علوم القرآن، فطرحت إحداها "دلالات منهجية في قراءات السيدة عائشة القرآنية: الاستدراكات نموذجًا"، وتناولت أخرى "أسباب النزول وأحكام النساء في الفقه الشافعي".

كانت هذه إطلالة سريعة على مشروع أ.د.منى أبو الفضل لبناء حقل دراسات المرأة من الداخل الإسلامي من واقع خبرة بحثية خاضتها جمعية المرأة والحضارة عبر مسيرة عمل وإنجاز وإن كانت قصيرة الأمد الزمني نسبيًا من حيث الاستمرارية، لكنها عميقة وقيّمة الفعل والأثر من حيث الإنتاج والمخرجات، وهو مشروع طموح أُنتجت داخله كثير من الأفكار الثرية التي عجزت هذه الورقة المختصرة عن الإحاطة بها، خاصة وأن العمل فيه اقترن بطرح عدد كبير من المشروعات البحثية التي اجتهد في بلورتها وتنفيذها فريق العمل من الباحثات اللائي تتلمذن على يد أ.د.منى أبو الفضل وعملن على تفعيل أطروحاتها النظرية، تلك الأطروحات التي كانت تُعني في المقام الأول بـ"تشكيل" و"صياغة" العقل المفكر، وصقل قدرته على الإنتاج الفكري الذاتي عبر المنظور والنسق الفكري الذي تشربه، أكثر من اعتنائها بملء هذا العقل بالمعلومات. وليست المشروعات المذكورة أعلاه إلا جزءًا من مخطط كبير لمشروعات مختلفة ومتنوعة لم يتح تنفيذها على الوجه الأكمل، وإن تم التعامل معها أحيانًا تعاملًا جزئيًا على طريقة ما لا يدرك كله لا يترك كله. ومن أهم المشروعات التي لم يسع المجال لتنفيذها مشروع "المرأة والسنة"، الذي يمثل الاضطلاع به – مثل مشروع المرأة في القرآن الكريم- ضرورة منهجية وإصلاحية في الفكر والمجتمع المسلم عمومًا وفي قضايا المرأة خصوصًا. فالسنة الصحيحة هي ثاني مصدر من المصادر الأساسية للتنظير للأمة الإسلامية بعد القرآن الكريم، وهي النموذج التطبيقي للتوجيه القرآني في كليته، وهي تجربة أولى جامعة لتنزيل الوحي المطلق على عالم الواقع بجزئياته وتبدلاته، لكنها في الوقت نفسه تفرض في طبيعتها البشرية منهجًا مختلفًا لقراءتها، مثلما يفرض القرآن بإطلاقه وتجاوزه للمكان والزمان، منهجًا خاصًا في الاقتراب منه وتأويله. وفي قضية المرأة على وجه الخصوص يعول على السنة كشف كثير من ملامح الإساءة إلى المرأة التي تتم بغطاء زائف من الدين عبر القراءات القاصرة للسنة النبوية واستخدام الأحاديث غير الصحيحة، وفي الوقت نفسه كشف الدور الفاعل الذي لعبته المرأة المسلمة في احتضان الدعوة وفي خدمة الأمة. في هذا الإطار تضمنت مخططات جمعية دراسات المرأة والحضارة التي لم تكتمل مشروعًا حول "المرأة والسنة"، يعالج عدة موضوعات

حيوية، منها دور المرأة في حفظ السنة، بداية مـن الأدوار التـي أدتهـا أمهـات المـؤمنين والراويات، ودور المرأة في السنة ظهورًا وحركة، بمعنى كيـف بـرزت المـرأة في الـسنة **(بمعناها الجامع: السنة القولية، والسنة الفعلية)** وكذلك أزمـة المـرأة مـع الـسنة التـي ولدتها القراءات المختزلة، وعمليات الوضع في السنة... لكن هذا المشروع، كما سلفت الإشارة، لم تتح الظروف النهوض به وتنفيذه.

ഌഌ◈ଔଔ

خاتمـــة

يمكن القول في ختام هذا التعريف الموجز بأهم نماذج الإنتاج البحثي التـي قـدمها مشروع بناء حقل لدراسات المرأة من الداخل الإسلامي وخبرة جمعية المرأة والحضارة والخبرة البحثية الذاتية لمقدمة هذه الورقة فيها، إن هذا الحقل الذي نشأ، لا انعزالًا عن حقل الدراسات النسوية العالمي، بل كجزء متميز منه يسعى لتجاوز سلبياته وعلاجها ولإصلاح مساراته، قد عمد عبر استخدام المنظـور الحـضاري الإسـلامي، إلى تقـديم مقاربة جديدة لقضايا المرأة المختلفة يتميز بها عن المقاربات السائدة ويسعى عبرهـا إلى إعادة دمج المرأة بالأمة في الدراسات النظرية.

ففيما تميل المقاربات السائدة، تأثّرا بفردية الحداثة ودوافعها الـصراعية، إلى التركيـز على خبرة المرأة الأنثى الفرد في نضالها في مواجهـة الرجـل، أو في مواجهـة مجتمعاتهـا، **(وعلى حد تعبير أ.د.منى أبو الفضل، قراءة الفعل والإسهام النسوي بطريقة تركز على مواضع "إثبات الذات من خلال مجرد النفي، أو بطريقة تحسس مواضـع "الخـروج" و"التمرد")**، فقد حرصت كل المشروعات البحثية التي عرضنا لها، من خلال المنظور الحضاري الإسلامي، على مقاربة قضايا المرأة بطريقة لا تفصلها عن محيطها الاجتماعي الحضاري:

- فمقاربة مواطن تهميش المرأة أو الإجحاف بحقوقها تُقرأ ضمن الخلـل العـام في البنية الاجتماعية والثقافية، أو الخلل في قراءة الأصول والتعرف على حقيقة موقع المرأة ومكانتها، والخلط بين الأصيل والمختلق في هذا المقام، وبالتالي، فهي قراءة تتضمن، في سعيها لرفع الغبن عن المرأة، تصحيح الخلل العام على أكثر من مستوى.

- كذلك فإن مقاربة مواطن قوة المرأة وأدوارها الفاعلة تتم ضمن منظومة تراعـي تسكين إسهامها في البنية الاجتماعيـة العامـة، وتراعـي بحـث العوامـل الدافعـة لهـذا الإسهام داخل المنظومة الثقافية والاجتماعية التي تنتمي إليها المرأة، كما تراعي التأصيل لهذا الإسهام الإيجابي في المنظومة العقدية والمعرفية والحضارية، والتأصيل له كذلك في الخصوصية الأنثوية ذاتها.

- ناهيك عن الوعي بأن هذه المقاربة الأكاديمية المتمايزة عن القراءات السائدة، هي في ذاتها فعل إصلاحي وإسهام حضاري داخل المنظومة العلمية والمعرفية، من شأنها إعادة الربط بين المرجعية التنظيرية للأمة، وبين منظومتها المعرفية بما فيها نمط تشكل العلم والمعرفة، وفيما بينها وبين نمط التكوين والتطور الحضاري العمراني للأمة.

ﮋﮋ ◊ ﮊﮊ



المرأة والحضارة... قراءة تحليلية نقدية

أ.فاطمة حافظ (*)

تقديم: المرأة والحضارة في سطور:

- نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة أصدرتها جمعية دراسات المرأة والحضارة بالقاهرة.
- صدر منها ثلاثة أعداد: الأول في (1420هـ -2000م)، والثاني في (ربيع أول 1422هـ - يونية 2001 م)، والثالث في (شعبان 1423 هـ - أكتوبر 2002م) وتوقفت الدورية عن الصدور بعد هذا التاريخ.
- مديرها المسئول أ.د.منى أبو الفضل، ورئيس تحريرها د.أماني صالح، يعاونها هيئة تحريرية مكونة من عدد من الباحثات معظمهن ينتمي لحقل العلوم السياسية.
- احتوت الدورية على ثمانية أبواب في كل عدد، بعض هذه الأبواب كان ثابتًا مثل: الحلقة النقاشية، والمفاهيم، وعروض الكتب، وتقرير المرأة المسلمة، والخواطر. ومع العدد الثاني، شرعت الدورية في تدشين ملف العدد الذي يضم جميع المقالات التي يدور حولها موضوع العدد.

أولا- المرأة والحضارة... سياقات النشأة والمرجعية:

عرفت تسعينيات القرن العشرين صدور طائفة من الدوريات والنشرات العربية التي تركزت حول المرأة، ولم يكن صدور دوريات متعلقة بالمرأة أمرًا جديدًا أو ذا أهمية؛ ذلك لأن الصحافة النسائية قد عرفت طريقها إلى العالم العربي منذ نهايات القرن التاسع عشر؛ كان المتغير الجديد الذي حملته هذه الدوريات [1] في انطلاقها من أرضية مغايرة عما سبقها، حيث استهدفت التأسيس لحقل معرفي جديد هو حقل دراسات

(*) باحثة في التاريخ، حاصلة على درجة الماجستير في التاريخ من كلية الآداب جامعة عين شمس، وطالبة بمرحلة الدكتوراه، ومحرر العروض والمراجعات بموقع "بيليو إسلام".

(1) من بين هذه الدوريات انظر على سبيل المثال: دورية (رسائل الذاكرة) الصادرة عن ملتقى المرأة والذاكرة، ودورية (طيبة) الصادرة عن جمعية المرأة الجديدة، ودورية (هاجر) وكتاب (نور) الذي أصدرته مؤسسة نور.

المرأة؛ وعليه فقد كانت هذه الدورية صادرة عن مؤسسات وجهات بحثية وليس عن مؤسسات صحفية.

في ظل تلك البيئة الجديدة وفي لحظة تاريخية تُصادف عبورًا من ألفية ميلادية إلى أخرى صدرت (المرأة والحضارة) تعبيرًا عن **"الحاجة الملحة إلى نشأة معارف نسوية محلية-أو خاصة- وفك عرى التبعية بين حركة النساء في العالم عمومًا والعالم الإسلامي على وجه الخصوص وبين الاتجاهات النسوية الأسبق حركة وتقدمًا في الغرب"** [1] .

يقودنا التصفح الأولي لبعض الدوريات النسوية من جهة، والمرأة والحضارة من جهة أخرى، إلى أننا أمام دورية مغايرة عما عداها من حيث الأهداف المرجوة، وطبيعة الموضوعات المطروحة، أو المنظور الذي توظفه. وقبل هذا كله المرجعية التي تصدر عنها.

تعبر الدكتورة منى أبو الفضل عن طبيعة الدورية والمرجعية التي تنبثق منها بقولها: إن المرأة والحضارة تقع ضمن مدرسة فكرية تسعى للتأصيل لحقل دراسات المرأة من منظور حضاري، وإن مرجعيتها مرجعية توحيدية لها محدداتها ومعاييرها التي تميزها عن المنظومة المادية المعرفية السائدة. ومن شأن التوحيد بما هو مفهوم يرتبط بالذات الإلهية التي خلقت البشر ذكورًا وإناثًا أن يجعل من المرأة جزءًا أصيلًا من نسيج الأمة، بما يجنبنا مغبة الانجراف بالمرأة في مساقات عزلها والافتعال لأدوارها على ما هو الحال عليه في الدراسات النسوية" [2] . والمشروع الفكري للدورية يتوجه ابتداءً نحو الماضي في مسعى لفرز ونقد التراث ومتابعة كيفية تشكل المفاهيم والأفكار والأنساق الاجتماعية التي حددت وضعية المرأة على النحو الذي آلت إليه. ويتوجه بالنقد ثانيةً إلى الحاضر الذي تهيمن خلاله مادية وضعية غربية نافية للقيم والفضاءات الروحية للإنسان.

ثانيًا- قراءة في أعداد المرأة والحضارة:

كان من الطبيعي أن يترك المشروع الفكري والمنظور آثارهما على موضوعات الدورية، وفي هذا السياق يستلفت النظر تخلي الدورية عن متابعة قضايا تُعد في صلب

(1) أماني صالح، نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية، المرأة والحضارة، 2000، ع1، ص 7.

(2) منى أبو الفضل، نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة، المرأة والحضارة، 2001، ع2، ص 164.

اهتمام الدوريات النسوية المناظرة مثل: الاهتمام بتاريخ الحركات النسائية، أو متابعة القضايا الحقوقية من منظورات قانونية (قوانين الأحوال الشخصية)، أو رصد قضايا إدماج المرأة في الحياة العامة (التمكين)، أو تقديم ترجمات لنصوص تمثل الخطاب النسوي الغربي – تلك الترجمات تعد محورًا مهمًا وتشغل مساحة لا بأس بها في الدوريات النسوية- وذلك لصالح الانشغال "بموضوعات حضارية كبرى، هذه الموضوعات –والحديث للدكتورة منى أبو الفضل- بالإضافة إلى كونها غير مطروقة عادة، مثل البحث حول الإنسان والطبيعة الإنسانية، كانت تقع في صلب التطوير للمنظور الحضاري، وكان يتم توجيهها بحيث تصب في تحسين الفهم والرؤية لمسائل الأمة والأسرة والنوع (الجندر) وطبيعة المرأة، وبيان أثر الاختلافات الثقافية على بلورة منظورات مختلفة حول المرأة" [1].

كان انشغال الدورية منصبًا حول القضايا النظرية الكبرى ومنصرفًا عن متابعة القضايا الميدانية والتطبيقية الجزئية. ومن خلال تتبع الأعداد الثلاثة للدورية، يمكن أن ندرج كافة موضوعاتها في ثلاث قضايا كبرى، وهي: نقد المعرفة النسوية والإسهام في صياغة منظور إسلامي للمعرفة النسوية، وتقديم قراءة جديدة لسيرة وتاريخ المرأة المسلمة، وأخيرًا: رصد ملامح الخطاب القرآني المتعلق بالمرأة.

أ- نحو تأسيس منظور إسلامي للمعرفة النسوية:

انصب تركيز المرأة والحضارة في عددها الأول حول نقد المعرفة النسوية الغربية، والسعي لبلورة منظور نسوي إسلامي بديل، وإن كنا نلحظ أن الاهتمام بتأسيس هذا المنظور لم يتواصل في العددين التاليين، فلم تُراكم الدورية على هذا الصعيد المعرفي مثلما راكمت على صعيدي: مراجعة تاريخ المرأة المسلمة، وتقديم قراءة جديدة للخطاب القرآني المتعلق بالمرأة. وعلى الرغم من ذلك، فإنها ومن خلال هذه المحاولة الأولية قد أسهمت في التأسيس النظري لمعرفة نسوية إسلامية، وأتاحت للقارئ التعرف على بعض الاقترابات والمفاهيم التي تعينه على متابعة القراءة على هذا الصعيد، ونجحت كذلك في تقديم نقد منهجي لأطروحات النظرية النسوية.

---

(1) المرجع السابق، ص 164.

الإسهام الأبرز في صياغة معرفة نسوية إسلامية أتت به الدكتورة أماني صالح في دراستها المعنونة "نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية" والتي غلب عليها الصفة التنظيرية، وبدا فيها الافتراق الحاسم والواضح للدورية عن كل من المنظورات النسوية ذات التوجه العلماني، وعن المنظورات النسوية الإسلامية التي لم تُعنَ من الأساس بصياغة أطر نظرية معرفية وأفرغت وسعها في الإسناد الشرعي للمسائل المطروحة المتعلقة بالمرأة.

- ناقشت د.أماني صالح في دراستها دواعي الحاجة إلى توليد معرفة نسوية إسلامية، وأرجعتها إلى سببين:

أولهما ما يرتبط بالمعرفة النسوية الغربية التي تثير الرفض والاغتراب لدى النسويات غير الغربيات لمخالفتها رؤاهن الأنطولوجية، ونزوعها نحو تهديم البنى الاجتماعية والمعرفية القائمة عوضًا عن محاولة إصلاحها.

وثانيهما ما يتعلق بخصوصية واقع ومشكلات المرأة المسلمة، وما تستهدفه المعرفة النسوية من رفع الظلم الذي يُمارس بحق النساء، وهو الأمر الذي يقتضي -بالنسبة إليها- خصوصية المعرفة النسوية الإسلامية لكونِ هذا الظلم في المجتمعات الإسلامية ينبُع من المنظومة الثقافية الرسمية والشعبية، ومن منظومة العلوم المرتبطة بالدين وتفسيراته، ومن التنظيمات الاجتماعية التي تزعم تمثيل الدين. واختتمت بقولها: "إن **حركة إنصاف المرأة لا يمكن أن تتم إلا بتوافر الشق المعرفي الذي يهدف وبوضوح ودون التباس إلى تفكيك التاريخ البشري عن النصوص المقدسة المجردة، وتطهير الأصول والمصادر الإسلامية من قرآن وسنة مما ألصق بها من عناصر بشرية تأويلية وبناءات فكرية مصدرها الحقيقي هو الأعراف والآراء والانحيازات البشرية**"[1].

ومن مناقشة دواعي المعرفة النسوية إلى البحث في ملامحها وماهيتها، تعرض الدكتورة أماني صالح للخصائص المميزة للمعرفة النسوية الإسلامية، والتي يأتي في مقدمتها اعتبار الوحي (المكون الميتافيزيقي) مصدرًا أصليًّا للمعرفة إلى جوار المصادر المادية والتاريخية التي أقر منطوق الوحي صراحة بضرورتها للفهم والتدبر والاستنباط.

---

(1) أماني صالح، نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية، المرأة والحضارة، 2000، ع1، ص 8.

وكذلك اعتبار الوحي الإطار المرجعي الذي تستند إليه المعرفة، وتحاجج د.أماني صالح بأن وجود هذا الإطار المرجعي لا يعدُّ نقيصة، حسبما تذهب بعض التيارات النسوية التي ترى في أي مرجعية حاكمة انحيازًا ذكوريًا كامنًا، وإنما هو يؤدي وظيفة معرفية بالغة الأهمية حين يُحاكم المنتج المعرفي التاريخي الذي نشأ حول الدين بمقتضى اتساقها مع قيم الدين العليا الحاكمة وأهمها العدل. وتمضي د.أماني صالح في خطوات أبعد حين تتناول الخصائص الاجتماعية التي تسم المعرفة النسوية، ذلك أنها رغم كونها معرفة نقدية فإنها تهدف إلى الإصلاح وليس الهدم، "**إلى إزالة مواطن العلة في الجسد الكُلي للمجتمع والعلم وليس إلى قتل ذلك الجسد**". ومن هذا المنظور الإصلاحي، فإن المعرفة النسوية ليست نطاقًا مستقلًا انعزاليًا وعنصريًا للمعرفة بقدر ما هي "**اقتراب مستقل للإصلاح الفكري والثقافي والاجتماعي، ولكنه يهدف في النهاية إلى تأكيد وحدة واندماج المجتمع والثقافة لا انفصامهما على أسس عنصرية أو نوعية**" [1] وتنقلنا السمة الإصلاحية إلى سمات أخرى مميزة للمعرفة النسوية وهي وقوعها تحت الضوابط الموضوعية والمنهجية الإسلامية وهو ما يكفل لها عدم شططها واستمرارها في قلب المنظومة الإسلامية بحسبانها جزءًا لا يتجزأ من ثقافة الاجتهاد والتجديد في الفكر والثقافة الإسلامية بفروعها المختلفة.

انطلاقًا من أن (المرأة والحضارة) تعبّر عن فكر مدرسة وليس فكر دورية، كان هناك حرص أن يتضمن كل عدد حلقة نقاشية، تُعبر عن التوجه العام له. وما يميز نقاشات المرأة والحضارة اتسامها بطابع تعليمي يحمل الكثير من محاولة نقل الخبرات العلمية إلى الباحثات الشابات في الجمعية، وتدريبهن على ممارسة التفكير النقدي وتنمية الأداء البحثي لديهن. في هذا السياق دارت الحلقة النسوية للعدد الأول حول "**البحث النسوي: الأدوات والاقترابات ونظرية المعرفة**" والتي تدارس الفريق البحثي خلالها أحد النصوص النسوية المهمة. ومع فتح الباب للنقاش، انقسمت التوجهات بين: فريق يرى إمكانية الاستفادة من الأدوات والاقترابات المنهاجية التي يتيحها النص، وبين فريق آخر يتبنى نقد النص. وفي هذا السياق، قدمت د.أماني والباحثات نقدًا

---

(1) المرجع السابق، ص 9.

منهجيًا رصينًا للنظرية النسوية. وقـد أنـضج النقـاش عـددًا مـن التـساؤلات تتعلـق بإمكانات تأسيس ملامح نظرية للمعرفة الإسلامية مثل: هـل هنـاك حاجـة لتأسـيس رؤية أو طرح معرفي نسوي؟ وما طبيعته؟ وهل يعبر عن حاجة نسوية إسلامية ملحة أم أنه مجرد تقديم البديل للطرح الغربي؟ وما مدخل بناء المعرفة النسوية الإسـلامية ومـا الغايات التي تطمح إليها؟ لكننا نلحظ أن الدورية قـد اكتفـت ببـث التـساؤلات، ولم تمض إلى ما هو أبعد من ذلك في الأعداد التالية التي اتخذت منحى مغايرًا لهذا المنحـى؛ حيث تـم التركيـز عـلى القـضايا ذات الارتبـاط الأوثـق بتفـاعلات البيئـة الحـضارية الإسلامية، وفي هذا السياق أتى اهتمامها بسيرة وتاريخ المرأة المسلمة.

ب- سيرة المرأة في التاريخ الإسلامي: بين المرأة والأمة

يعد البحث في تاريخ المـرأة المـسلمة القـضية المركزيـة التـي شـغلت اهـتمام المـرأة والحضارة؛ إذ ظل سؤال البحث عن الموقع والدور الذي لعبتـه المـرأة خـلال التـاريخ الإســلامي قـائمًا ومثـارًا في الأعــداد الثلاثــة للدوريــة، وإن تعــددت صــيغ الطــرح ومستوياته. وتعبيرًا عن هذا الاهتمام، تم تخصيص العدد الثاني لتقـديم قـراءة جديـدة لسيرة المرأة المسلمة. وبدورها بينّت افتتاحية العـدد دواعـي الاهـتمام بقولهـا: "**لـيس البحث في موقع المرأة في التاريخ الإسلامي بالعمل التحسيني، ولا هو نوع من ممارسـة الترف الفكري، بل هو في قلب المشروع الإصلاحي الذي يعمد إلى تفعيـل قـيم الحـق الشاملة وإنصاف المرأة؛ ففي بيئة ترتكز على نسق راسخ من المفاهيم والأفكار الموروثة التي تستتر برداء الدين والدين منها براء، يصبح فهم وتفكيك تلك البنى وإبراز عناصر تكونها التاريخي هو البداية الحقيقية للتجديد والإصلاح والإنصاف**" [1].

انطلقت المرأة والحضارة في مقارباتها لسيرة وتـاريخ المـرأة المـسلمة مـن جملـة مـن المحددات والمرتكزات التي تميزها عن غيرها من الأطروحـات النـسوية ذات التوجـه العلماني التي تشترك معها في الاهتمام بتـاريخ المـرأة المـسلمة، هـذه المرتكـزات أمكننـا استنباطها من خلال تتبع أعدادها، **ويمكن أن نجملها على النحو التالي:**

(1) المرأة والحضارة، العدد الثاني، ص 3.

أولاً: وجود وشيجة ورابطة عضوية بين المرأة والأمة على نحو يجعل حكاية المرأة هي ذاتها حكاية الأمة... وحكاية الأمة جملة من الحكايات التي للمرأة فيها باع، وذلك وفق التعبير الموفق للدكتورة منى أبو الفضل.

ثانيا: أنه لا سبيل لإصلاح أوضاع المرأة بمعزل عن تصحيح مسار الأمة، وانطلاقًا من هذا لا تصبح قضية مراجعة تاريخ المرأة هدفًا في حد ذاته؛ وإنما هي مدخل مهم من آليات التحفيز والتفعيل الحضاري الذي يستهدف الإصلاح الشامل.

ثالثا: لم يستبطن المؤرخ المسلم قط انحيازًا ذكوريًا يدفعه لتهميش دور المرأة أثناء عملية التدوين التاريخي، وإنما أتى التهميش لدور المرأة العام من جانب السلطات الثلاث (سلطة الدولة، والسلطة الشعبية غير الرسمية، والسلطة الدينية وفقهاؤها).

رابعًا: لعبت السلطة السياسية الدور الأكبر في تهميش النساء، وفي هذا السياق لوحظ أنه "كلما كانت السلطات المختلفة أكثر اقترابًا والتصاقًا بالأحكام والمثل الإسلامية، سمت مكانة المرأة... وكلما ازداد تباعد السلطة عن المثل الإسلامية الحقة، تدنت مكانة المرأة [1].

خامسًا: رغم التهميش والتحجيم، فإن هناك غنى وتنوعًا في الأدوار التي لعبتها المرأة خلال التاريخ؛ فهناك الفقيهات والمتصوفات والواقفات والشاعرات والناشطات السياسيات، بما يعكس فاعلية المرأة في البيئة الحضارية، وحضورها في كافة المواقع الاجتماعية.

استنادًا إلى تلك الأسس والمنطلقات تناولت المرأة والحضارة في دراساتها جملة من الموضوعات تحدثت فيها عن نساء من فئات مختلفة؛ ففي العدد الأول بحثت زينب أبو المجد في أوقاف النساء، حيث بحثت في حركة الإسهام العمراني للمرأة خلال مؤسسة الوقف وذلك في العصور الإسلامية الوسيطة. وقد تواصل البحث في العدد الثاني حول عدد من الأدوار الأخرى التي لعبتها النساء في التاريخ الإسلامي؛ فبحثت كل من منال يحيي ود.أماني صالح في الدور السياسي للمرأة؛ حيث تطرقت يحيي إلى أثر بيعة النساء للنبي ج في تأسيس دور سياسي للمرأة، على حين واصلت صالح البحث في

(1) نفس المرجع السابق، ص 8.

الدور السياسي للنساء، وذلك من خلال دراستها الرائدة للنساء "الخارجات" في نهاية عهد علي رضي الله عنه وملوك بني أمية. كاشفة عن نمط انتقال السلطة من الخلفاء الراشدين إلى ملوك بني أمية وأثر ذلك على تدهور المشاركة السياسية للمرأة. أما زينب أبو المجد، فقد خرجت عن الدور السياسي إلى الدور العلمي والثقافي حيث درست طبقات الفقيهات، وتطرقت لقضايا مهمة مثل: وظائف المرأة الفقيهة، والدور السياسي الذي كانت تلعبه، والعلاقة بين المرأة والإفتاء ولماذا غابت المرأة عن مؤسسة الفتوى. أما عزة جلال، فتنقلنا إلى عالم الفضاءات الروحية عبر دراستها حول سير المتصوفات في التاريخ الإسلامي، والتي حاولت من خلالها تفسير ظاهرة غياب مدارس أو طرق أسستها متصوفات نساء رغم المكانة العالية التي حازتها بعض النساء، وتطرقت كذلك لجانب مهم وهو الحياة الخاصة للمتصوفات وكيف كانت تمارس دورها كزوجة وأم. أما أسماء عبد الرازق، فقد تجاوزت نطاق دراسة المرأة من خلال الأدبيات الرسمية وبحثت في سيرة المرأة من خلال الأساطير والسير الشعبية باعتبارها مصادر التاريخ المتخيل أو الشعبي. على حين اعتمدت هند مصطفى في دراستها حول المرأة في حكايات العرب عن مصر على تحليل الحكايات الواردة في كتاب "الخطط المقريزية" وقد جاء تفسيرها لهذه الحكايات انطلاقًا من ثلاثة مفاهيم هي: الرحم، والشرع، والتاريخ. بينما تناولت أمينة محمود في دراستها ذكر الرجل في شعر النساء العربيات، واختتمت طيبة شريف بإلقاء الضوء على السيرة الفردية للمرأة المسلمة من خلال تركيزها على نموذج سيرة السيدة زينب بنت الزهراء.

وبعد ذلك جاءت الحلقة النقاشية لتطرح بعض القضايا النظرية والمنهاجية المرتبطة بموضع السيرة من علم التاريخ، والإضافات التي يمكن أن تضيفها للتاريخ العام، وكيف يمكن التعامل مع مصادر السيرة ، وما الفروقات بين السير التاريخية والسير الشعبية. واختتمت الحلقة بذكر بعض القواعد والخلاصات حول أهداف ومناهج التعامل مع المرأة المسلمة.

نحن إذًا أمام طائفة من الدراسات والنقاشات متعددة الاتجاهات اختيرت بعناية بحيث تغطي مناطق ومساحات واسعة من تاريخ المرأة، وتقدم رصدا لمختلف الأدوار

الاجتماعية التي لعبتها. ومع إقرارنا بالجهد الضخم الذي قامت به الباحثات، إلا أننا يمكن أن نسجل عليه **ثلاث ملاحظات أساسية**:

الأولى طغيان الجانب السياسي عما عداه من جوانب التاريخ الحضاري والاجتماعي والثقافي؛ ويبدا ذلك واضحًا من خلال إفراد أكثر من دراسة لهذا الجانب، أو استخدام مفاهيم ومنظورات العلوم السياسية وإسقاطها على الدراسات التي تقع خارج الإطار السياسي بشكل مباشر(*).

أما الملاحظة الثانية، فهي عدم التطرق لبعض الأدوار المهمة التي لعبتها المرأة، إذ يسترعي الانتباه أن أيًا من أعداد المرأة والحضارة لم تخص المحدثات المسلمات بدراسة مستقلة رغم البروز الواضح للمرأة في هذا المجال.

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة، فهي أن الدراسات لم تتابع عملية السرد التاريخي منذ البداية إلى النهاية للوقوف على مناطق التغير والانعطاف في تاريخ المرأة، وأين ومتى حدث التراجع والانحسار لهذا الدور، وعلى سبيل المثال لا الحصر، لم تبرر لنا دراسة أوقاف النساء لماذا انطلقت من العصر الفاطمي رغم أن دور المرأة الوقفي بدأ مع السيدة حفصة رضي الله عنها، وأيضًا لم تسوغ لنا لماذا توقفت عند العصر العثماني ولم تتابع إلى العصر الحديث.

لم يقتصر اهتمام مجلة المرأة والحضارة على دراسة تاريخ المرأة في العصور الإسلامية، وإنما امتد إلى العصر الحديث حيث قدمت دراسات حول عصر النهضة، والريادات النسوية المغيبة، والعلاقة بين المرأة والإصلاح.

وعلى هذا الصعيد تبرز واحدة من أهم عطاءات د.منى أبو الفضل الفكرية حين سعت لدراسة رموز عصر النهضة من النساء انطلاقًا من مفهوم السيرة وتطبيقاته في التاريخ الإسلامي، وهو الاهتمام الذي تطور لديها فيما بعد وأطلقت عليه اسم **"السيراتوغرافيا"**، والذي وجد مِصداقه لديها في دراستها حول الدكتورة بنت

(*) انظر على سبيل المثال: دراسة زينب أبو المجد: " **أوقاف النساء: المرأة، المعرفة، السلطة**"، حيث يبرز جليًا من العنوان اقترابها من مسألة الوقف من منظور السلطة، وفي المقابل هناك غياب للمفاهيم الإسلامية مثل: الإحسان، البر وغيرها.



الشاطئ، والتي حاولت أن تقدم لها سيرة معاصرة. وما يسترعي الانتباه أن منى أبو الفضل قد اعتمدت منهاجية جديدة في تفعيلها لمفهوم السيرة حين جعلت وحدة التحليل الأساسية الفعل/ الدور وليس المرأة، ويمثل الفعل لديها لحظة تتحد فيها الشخصية مع الأمة ويتم خلالها تفعيل الانتماء، وحين يصبح الفعل وحدة التحليل؛ فهذا يعني بوضوح أنها لم تكن تعنى بسيرة المرأة انطلاقًا من جنسها وفردها، وإنما من دورها العمراني ومدى ارتباطه بالجماعة والأمة.

ج- إعادة قراءة الخطاب القرآني المتعلق بالمرأة :-

يبدو العدد الثالث من المرأة والحضارة وكأنه اتخذ وجهة مغايرة لما سار عليه العددان الأولان؛ ذلك أنه بينما دار البحث فيهما عن إمكانيات تأسيس معرفة نسوية إسلامية، وتتبع الممارسة التاريخية للمرأة عبر التركيز على الموقع والدور؛ فإن هذا العدد يعود بنا إلى مصدر التأسيس والتنظير ليبحث عن قراءة جديدة في الخطاب القرآني المتعلق بالمرأة، وليقدم نقدًا مكثفًا للقراءات التاريخية الواقعة خارجه.

حاولت مقدمة الملف أن تفسر دواعي تخصيص عدد للقرآن الكريم منطلقة من الحاجة المعرفية الملحة إلى إرساء قواعد منهجية مستقاة من مصدر التأسيس الأول تساعد على إعادة قراءة حقل دراسات المرأة ومراجعة التراث. وتمضي المقدمة محددة الفرضيات الأساسية التي تنطلق منها المرأة والحضارة في تناولها للقرآن، وفي مقدمتها أن الوحي مصدر معرفي وليس فقط توجيها أخلاقيا، وأنه ينبغي التمييز في مصادر التنظير الإسلامي بين مصادر أصيلة **(القرآن والسنة الصحيحة)** ومصادر مشتقة **(علوم التراث والفكر الإسلامي)**، وأن هناك فارقًا بين النص وتأويله. وأنه مهما بلغت درجة دقة التأويلات في فهم مراد النص، فإن هذا لا يلغي قط التمايز الأصلي بينهما الراجع لتباين مصدري النصين. وعليه، فليس هناك مجال لتقديس المحاولات الإنسانية لتفسير القرآن الكريم.

طمحت مجلة المرأة والحضارة أن تقدم قراءة جديدة للخطاب القرآني المتعلق بالمرأة، قراءة تحقق الإنصاف وتنزع الإجحاف الذي يكتنف تأويلات القرآن. وتحقيقًا لتلك الغاية، استند الفريق البحثي للدورية إلى ما أسماه **"القراءة البريئة للقرآن الكريم"** والتي

عرّفها الفريق بأنها "موقف أو اقتراب بحثي أتاح للباحثات قراءة النص الأصلي بأقل قدر من التشويه" [1] دون الانغماس والتأثر بمسائل الأولين على النحو الذي يسمح للباحثات أن يستحضرن أسئلة عصرهن ويطرحنها حول النص لا أن يستحضرن هواجس واهتمامات العصور الماضية وينظرن للنص من خلالها. من جانب آخر، جرى التشديد على أن مفهوم القراءة البريئة لا يعني تجرد الباحثات من كل مؤثرات الثقافة المعاصرة أو التأثر بآراء المفسرين السابقة، وإنما هي قراءة استهدفت تكوين رؤاهن وقراءاتهن الخاصة للعلوم الإسلامية من منظور نقدي.

بالنظر إلى الموضوعات التي ضمها ملف المرأة في القرآن، نلمس بوضوح تعددًا وتنوعًا في الموضوعات المطروحة بما يفيد في استكشاف رؤية القرآن للمرأة من زوايا عديدة. افتُتح الملف بدراسة للدكتورة أماني صالح حول قضية النوع في القرآن الكريم، وقد انطلقت فيها من مفهوم (النوع) واتخذته مدخلًا لبحث قضية المرأة في القرآن. وامتد بالدكتورة أماني البحث إلى مفهوم إسلامي اعتبرته أوفق وأشمل من حيث وصف علاقات النوع وهو مفهوم (الزوجية). وتتكامل معها في هذا السياق دراسة هند مصطفى حول مفهوم الزوجية في الخطاب القرآني، والتي وقفت فيها على أبعاد الافتراق الواضح للمفهوم بين الخطابين الفقهي والقرآني. أما أمينة محمود، فقد واصلت بحث قضايا المفاهيم انطلاقًا من مفاهيم الكيد والرياء والغواية التي وصمت بها "الثقافة الشعبوية" النساء. أما منال يحي، فتنقلنا بعيدًا عن المفاهيم، وتغوص بنا في قلب القصص القرآني وذلك بتناولها سيرة ملكة سبأ باعتبارها نموذجًا للمرأة الحاكمة أغفله الفقهاء في تناولهم لقضية الولاية السياسية للمرأة. على حين تدرس عزة جلال دور النساء في توفير الحماية للرسالات السماوية من خلال شخصية أم موسى عليه السلام، وتتكامل معها على هذا الصعيد دراسة طيبة شريف حول مريم ابنة عمران حيث وقفت على علاقة مريم البتول بمفهومي النبوة والولاية. أما دراستا زينب العلواني وزينب أبو المجد، فقد انتقلتا من دراسة الخطاب القرآني إلى دراسة الخطابات حول القرآن؛ وفيها تتناول العلواني قراءات السيدة عائشة حول القرآن متخذة من

(1) انظر: مقدمة ملف المرأة في القرآن، المرأة والحضارة، 2002، ع3، ص 13.

الاستدراكات نموذجًا سعت به إلى التأسيس لقواعد منهجيـة في التعامـل مـع القـرآن والسنة. على حين تناولت أبو المجد أسباب النزول وأحكام النساء في الفقه الـشافعي، حيث قدمت قراءة نقدية لمنهجية استخدام أسباب النزول في استنباط الأحكام الفقهية الخاصة بالمرأة. وتوصلت إلى أن خطاب أسباب النزول قد تـسبب في حـصر وتثبيـت معاني الخطاب القـرآني في ظـروف زمانيـة ومكانيـة محـددة. وأن أسـباب النـزول قـد استندت على روايات غير ثابتة الـصحة. وينفـرد العـدد بحـوار خـاص مـع العلامـة الدكتور طه جابر العلواني ناقش فيه طبيعة الخطاب القرآني وعلاقته بالكتب الـسماوية الأخـرى، وكيـف تـسللت الإسرائيليـات -وبخاصـة المتعلقـة بـالمرأة- إلى كتابـات المفسرين، واختتم الملف بالحلقة النقاشية المعتادة التي تم تخصيصها لدراسة منهاجيات تعامل الباحثات مع القرآن في الدراسات التي قمن بها.

يتضح لنا من خلال هذا الاستعراض الخاطف لموضوعات ملف المرأة في القرآن أن هناك عمقًا ونضجًا معرفيًّا قد بدأ يتبلور: إنْ لجهة الموضوعات المطروحة عـلى صـعيد البحث، أو لجهة منهاجيات التعامل. الأمر الذي يحملنا على الاعتقاد بأنه لو واصـلت الدورية صدورها، لأحدثت طفرةً نوعية حقيقية على صعيد دراسات المـرأة المـسلمة. ولكن هذا لا يحول بيننا وبين تسجيل ملاحظة سريعة، وهي أن عددًا مـن الدراسـات كانت بحاجة ماسة إلى باحثين متخصصين في العلوم الشرعية، وقد بدت تلك الحاجـة ملحة إلى ذلك في دراسة "**أسباب النزول وأحكـام النـساء في الفقـه الـشافعي**" والتـي ناقشت قضايا وإشكالات دقيقة وشديدة التخصص.

لا يسعنا في ختام هذا العرض لأبرز أطروحات المرأة والحضارة إلا أن نشير إلى أنها أفلحت في إنتاج خطاب نسوي جديد، ليس بالخطاب الاعتذاري الذي يـبرر ويـسوغ للتراجعات التي أصابت واقع المرأة بُعيد انقضاء مرحلة النبوة والخلافة الراشـدة، ولا هو بالخطاب الاستلابي الواقع في أسر الخطاب النسوي الـذي يجـد ركيزتـه في خطـابي الحداثة وما بعد الحداثة الغربيين. لقد كان خطابًـا يـستوعب الـتراث ويجـد في مبـادئ الدين ركيـزة للإصـلاح، وفي الوقـت ذاتـه يـستوعب المعـاصرة مـن خـلال توظيفـه للمنهجيات الغربية في تطبيقاته المعرفية.



تعقيب رئيس الجلسة

د.علا أبو زيد

أشكر د.أماني صالح على ورقتها البحثية القيمة والعرض الواضح لها.

كما أشكر أ.هند على سياحتها المفيدة بنا بداية من شرح معالم المنظور الحضاري للأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل، ثم الانتقال إلى المبادرات المؤسسة، حيث حاولت أن تشرح لنا كيف كان العمل للتطبيق على أرض الواقع، فأعطتنا أمثلة ونماذج لبعض المشاريع التي احتضنتها الجمعية.

وأشكر أ.فاطمة حافظ على هذه المعمارية للنقد الذاتي. وأقول إنه نقد ذاتي؛ لأنها بلا شك ذات صلة وثيقة بالجمعية.

أ.فاطمة حافظ:

إذا سمحت لي أستاذتنا د.علا، أود الإشارة إلى أن د.أماني صالح قد ذكرت أن النقد عملية إنشائية وبنائية، ومن داخل هذه القيمة الإنشائية البنائية قدمت ملاحظاتي، بينما الدورية تعد رائعة بشكلٍ أساسي.

د.علا أبو زيد:

عندما دعتني أستاذتي الفاضلة د.نادية مصطفى لرئاسة هذه الجلسة، ثم عندما تساءلت ما إذا كان هناك تعقيبات -حيث لم يُذكر ذلك في البرنامج الذي وصلني- حينها تضاربت الأقاويل، ولكن أقول بمنتهى الصراحة إن هذا النوع من اللقاءات يصعب فيه التعقيب بالمعنى المتعارف عليه؛ إذ نحن نحتفي بالشخص صاحب الاحتفائية نفسه. الأوراق الثلاثة المقدمة في هذه الجلسة تحاول أن تُعرف بمعالم العطاء الفكري لصاحب الاحتفائية وكيف تم تطبيقها في حقل دراسات المرأة.

وبالتالي، لا أرى حاجة للتعقيب بالمعنى المعروف، ولكن إن كان ثمة تعقيب، فإنني أريد الإشارة إلى نقطتين فقط، **وهما:**

أولاً: قد لفت نظري في ورقتَيْ: د.أماني وأ.هند -إذ لم تتح لي قراءة ورقة أ.فاطمة بعد- توضيحها أن د.منى أبو الفضل عندما أكدت ضرورة تطوير الوعي بالأسس المعرفية للذات وإدراك الفروق المعرفية مع الآخر، لم تكن هذه الدعوة لرفض الآخر

بالكلية. كما إن قدرتنا على التقارب والتخاطب مع الآخر -كما أشارت د.أماني- لا تعني أن نأخذ منه كل شيء أو أن ندور في فلكه بلا وعي وبلا إرادة.

وأرى أن هناك أهمية شديدة لتركيز الورقتين على هذه النقطة في الإنتاج الفكري للأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل؛ حيث يتصل هذا الأمر بشباب الباحثين، فهم يعملون ويُنتجون في عالم لا يمكنهم فيه الانفصال عن الآخر، وهم لذلك محتاجون لمن يُطمئنهم إلى أن التقارب والتخاطب مع الآخر أمر مشروع، ولكن المهم أن يعرفوا جيدًا كيف الاقتراب من هذا الآخر وأن ينموا لديهم القدرة على الوعي النقدي ليُحددوا ما يُمكن أن يأخذوه وما لا يجب أخذه. وكي يحدث ذلك أعتقد أنه من المهم جدًا أن يُنمّوا عقلية نقدية تحليلية. وقد ذُكِر بالفعل في الأوراق أن د.منى قد أكدت ضرورة أن يكون لدينا قدرة على نقد الآخر، كما يجب أن يكون لدينا القدرة على نقد الذات، فليس كل ما عند الآخر هو جميل ولا تشوبه شائبة، وأيضًا ليس كل ما لدينا كذلك.

لذا، عندما مارست أ.فاطمة حافظ نوعًا من النقد الذاتي، رأيتُ ذلك أمرًا جيدًا؛ فهو يُمثل تجربة عملية على هذا الأمر.

ثانيًا، أن د.أماني صالح ذكرت في ورقتها مباشرة أن الغاية **(إن صحت تسميتها كذلك)** من هذا النشاط الفكري للدكتورة منى أبو الفضل كانت تأسيس حقل أكاديمي متخصص لدراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي، وكذلك أرى أنه يعد هدفًا وغاية على جانب عظيم جدًا من الأهمية؛ نظرًا **(وفقما ذكرت أ.هند)** لأنه عندما بدأت د.منى هذا المشروع الفكري كانت دراسات المرأة نادرة، وهي ما زالت إلى الآن نادرة جدًا، فالحقول المعرفية المتخصصة بدراسات المرأة في منطقتنا في غاية الندرة، ويمكن القول إنها منعدمة أو تكاد تكون منعدمة إذا ما تحدثنا عن دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي.

وهنا تأتي أهمية ما ذكرته أ.هند عن أنهم كانوا مهتمين داخل الجمعية بتكوين باحثات على جانب مميز من الخبرة والاطلاع المعرفي، كن يجلسن معًا ويقرأن نصوصًا معينة ويتبادلن الآراء بينهن ومع أساتذتهن.

وهاتان الدعوتان / النقطتان تجعلاني أتساءل عن المآل الذي آلت إليه دعوة د.منى أبو الفضل: فهل نجحت بالفعل في تحقيق الغاية التي كانت تسعى إليها وهي بناء حقل أكاديمي لدراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي؟

أم ما نتحدث عنه هو مجموعة من الباحثات المخلصات اللاتي تتلمذن على يدها وآمنَّ بمنظورها وحاولن أن يُطبقنه؟

وإن كان الأمر كذلك هنا يُصبح عليهن دور كبير في ألا يبقين في هذه الدائرة المغلقة المحدودة بهؤلاء الباحثات، اللاتي أعرف بعضهن، فيجب أن يكون لهن انتشار وأن يكون لهن دور في نقل هذا المنظور، فلا يقتصرن فقط على تكوين أنفسهن، وإنما لا بد أن يسعين إلى تكوين باحثات أخريات إسهامًا في تحقيق هذه الدعوة والغاية النبيلة للدكتورة منى أبو الفضل.

ﮋﮋ ◊ ﮊﮊ

مناقشـات الجلسـة الثالثـة

د.السيد عمر:

أود أن أعرب عن شعوري بالسعادة الشديدة جدًا أثناء استماعي لهذا الجيل الجديد من الباحثات من تلميذات د.منى أبو الفضل؛ إذ نحن أمام مدرسة تحت التأسيس.

ولديَّ كلمة أوجهها إلى أ.فاطمة –مع سعادتي بقراءتها– وهي أن د.علي جمعة حاضر على مدى صيف كامل (بمعدل لقاءين كل أسبوع)[*]، محاولاً في هذه اللقاءات المفتوحة أن ينقل لمثل هذه المجموعة من الباحثين الشباب القنطرة التي توصل ما بين الشرعي والاجتماعي. والأكثر من ذلك أن الباحثين الشباب الذين عايشوا هذه المحاولة (ومن بينهم الأخ مدحت ماهر) قاموا بعملية تحرير لها، ثم تم عرضها على د.علي موثقة في كتاب بعنوان "الطريق إلى التراث"، أي أنه بالفعل لا تدخل المدرسة على العلوم الشرعية من واقع القراءة البريئة فقط، وربما المقصود بالقراءة البريئة هنا القراءة غير المجملة بأغراض، حيث يظل التفسير –كما تقول د.منى رحمها الله– ليس صنعة مدرسة العلوم الاجتماعية، وإنما لهذه الصنعة أساتذتها والمتخصصون فيها. فنحن حين نرجع إلى القرآن الكريم، نحاول فقط أن نستأنس بالتفسيرات، لكن لا نجعل هذه التفسيرات هي غاية نريد إعادة إنتاجها مرة أخرى.

أود أن أقول أيضًا إن كل باحث يبدأ طفلاً ثم يشب ويكبر وهكذا، وبالتالي عندما نجد بين إنتاج هؤلاء الشباب ما هو طويل العود، فذلك يعني أن هذا العود سينمو؛ لأن فيه طراوة الحياة أي الروح. وأنا شخصيًا أسعد كثيرًا عندما أقرأ لهؤلاء الشباب، وأجد ما يروق لي

(*) المحاضرات المذكورة كانت في إطار دورة نظمها مركز الحضارة للدراسات السياسية تحت عنوان: "دورة مداخل العلوم النقلية للباحثين الاجتماعيين" 2002/ 2003، والمادة العلمية الصوتية الخاصة بها متوافرة حاليًا بكل من مكتبة مركز الحضارة للدراسات السياسية ومكتبة الجمعية الخيرية للخدمات الاجتماعية بالقاهرة. وقد تم تحرير المحاضرات في كتاب "الطريق إلى التراث مقدمات معرفية ومداخل منهجية"، دورة العلوم النقلية للباحثين في العلوم الاجتماعية، ونشرته دار نهضة مصر بالقاهرة عام 2004 وأعيد نشره في 2008 (المحرر).

لقد كان هناك ثلاثمائة امرأة فقيهة بالقرن الثالث الهجري، يتتلمذ على أيديهن الرجال والنساء، ولكن أين أمثال هؤلاء في العصر الحديث، فقط كانت عائشة عبد الرحمن.

د.ناجية عبد المغني:

بسم الله الرحمن الرحيم

كنت قد تحدثت مع د.منى منذ عدة سنوات بخصوص توسيع الدائرة وتوثيق مسيرة رائدات النهضة النسائية بالعالم العربي.

لذا، أرجو الآن أن نتعاون معًا لإنجاز هذا الأمر، فبإمكانكم على سبيل المثال التعرف على الأعمال المناظرة التي أُنجزت خارج مصر، سواء في السعودية، أو لبنان؛ حيث يُبذل مجهود كبير على هذا الصعيد، فهناك مثلاً كتاب لرائدة تعليم المرأة السعودية المعاصرة الأستاذة لطيفة الخطيب (رحمها الله) بعنوان: "**عهد الفتاة السعودية المعاصرة**".

أيضًا حاولت جمعية سيدات الجامعة (بمناسبة العيد الخمسين) منذ عدة سنوات إعداد عمل عن الرائدات خلال الخمسين سنة الماضية. كذلك عملت جامعة القاهرة بمناسبة مسئوليتها عن توثيق الرائدات خلال العشرين سنة الأولى للجامعة، وقد عرضته على د.منى، وبالطبع كانت والدتها من ضمن هؤلاء الرائدات.

ما أتمناه أن نرى توثيقًا لمسيرة المرأة المعاصرة في المجالات المختلفة، ولديَّ استعداد للتعاون معكم، وإطلاعكم على ما هو متوافر لديَّ.

أيضًا في أثناء الاحتفال باليوبيل الفضي لانتصار 1973، أصدرت وزارة الدفاع مجلدًا شديد الأهمية يحوي قسمًا عن الجانب الاجتماعي قد رصد جزءًا من تبلور دور المرأة المصرية في الحياة الاجتماعية المعاصرة، حيث سيكون الانطلاق من الداخل، ثم يتم تناول المرأة العربية والمسلمة عامة.

أ.مدحت ماهر:

لي تعليقات محدودة جدًا، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: بالنسبة لمسألة الاحتفائية، فإن المقصود من هذه الندوة لم يكن تأبينًا، بقدر ما هو

إبراز هذا العطاء الذي قدمتـه د.منـى لتعريـف النـاس بـه، خاصـة أن هنـاك بعـض المشكلات المتعلقة بهذا التراث كأسلوب صياغته ومشكلة تناثره وعدم جمعه.

وبالتالي، أعتقد أن الأمر يختلف عن مفهوم "الاحتفاء" في معناه التقليدي، بينما هـو احتفاء بالمعنى العلمي.

الأمر الثاني: فيما يتعلـق بعـرض أ.هنـد الخـاص بتطـور فكـرة المنظـور الحـضاري الإسلامي لدى د.منى، فإنني أشعر بأن هناك حاجة لإعادة كتابة تطور سيرة د.منى من خلال مدخل المنهج والمنظور، لمعرفة هل اللحظة التي فقدت فيها الوعي أثناء تدريسها النظرية الغربية من الممكن أن تكون مفيدة للباحثين، وكأنها قصة -كما ذكرت أ.هنـد- بحيث تجذب عقول الباحثين لخلق فكر نقدي.

فهل من الممكن إذًا أن نضع سيرة عن: تفجر الوعي ومساره، وثماره، إذ أظـن أنـه هكذا تكون الاحتفائية الحقيقية؟

الأمر الثالث: خاص ببحثَيْ كلٍ من: أ.هند، وأ.فاطمة، إذ من الواضح أنـه حـدث اختلاف في فهم المقصود من المسألة؛ فبالنـسبة إلى أ.هنـد كـان ينبغـي -كـما عرضـت د.أماني- ألا نتناول الجمعية بذاتها قدر ما نقصد عطاء الـدكتورة منـى ودورهـا فيهـا، وتتبع كيف برز بها المنظور الحضاري كي تنتقل من أعمال د.منى التأصيلية في معظمهـا إلى التفعيل. ولذلك كنا بحاجة إلى نماذج ممن استفادوا من أعمال د.منى وراكموا عليها، وأظن أن هذه خبرة أخرى مفيدة.

كذلك بالنسبة إلى ورقة أ.فاطمة، فلم يكن المقصود الدورية بذاتها، بقدر ما كان المقصود هو تلمُّس فكر وتأصيل د.منى وتشغيله من خلال عمل ثقافي معروض للآخرين.

وأتمنى أن تكون هناك فرصة لإضافة هذه المسألة إلى الأوراق.

الأمر الرابع: هل لدى د.منى أعمال في مجال السُّنة، وقد كنتم بالفعل بصدد مـشروعٍ عن المرأة والسُّنة، لاسيما وأنه كان لديها شغل في مصادر التراث غير الأصلية من كتاب وسنة، كما كان هناك شغل رائع جدًا فيما يتصل بالقرآن الكريم؟

وأخيـرًا: فيما يتصل بقضية "القراءة البريئة" للقرآن الكريم لدى د.منى، والتـي توقفـت عندها دون أن أدخلها في البحث، هل كان لديها مفهوم خاص عن هذه القراءة؟

د.نادية مصطفى:

بسم الله الرحمن الرحيم

أرحب بالدكتورة عُلا أبو زيد في هذه الجلسة معنا، حيث إن وجودها أعاد إلينا ذكريات عطرة حين كانت تناضل معنا في حقول الأكاديميا والفكر، ثم ها هي الآن تناضل في صفوف الحركة والسياسات العامة.

ولعل هذا تمهيد لما سأقوله...

ففي الحقيقية أشكر د.أماني صالح على هذا الصفاء الفكري في تقديم أمور صعبة في نقاط محددة، وكذلك أ.هند مصطفى وأ.فاطمة حافظ.

في الحقيقة إن حديثكن ثم حديث د.علا أثار لديَّ عدة نقاط: فحين كنت ومازلت أُدَرِّس منظورًا حضاريًا إسلاميًا للعلاقات الدولية، كان أول سؤال يسألني الطلبة إياه هو: أين الأمة الإسلامية هذه كي نطبق عليها هذا المنظور؟ وعلى من سنطبقه في حين أننا ندرس سياسات القوى؟ فيكون التساؤل حول: أين سنشغِل هذا المنظور في الواقع؟

وبالتالي، فإن همي فيما أطرحه من أسئلة هو أيضًا: أين سيُشَغَّل هذا المنظور في الواقع؟ خاصة أننا نتحدث عن قضية المرأة التي ينشغل بها المجتمع بما يختلف عن العلاقات الدولية التي تمثل مستوى كليًا صعبًا تناوله.

وبالتالي، يمكن القول إن د.أماني قد قدمت تسكينًا لقضية المرأة في المنظور الحضاري الإسلامي من خلال تأصيل الفكري والمعرفي الذي استندت إليه الجهود في مجال دراسات المرأة.

أما أ.هند، فقد قدمت الدوافع والمؤسسات والمبادرات والإنتاج والتجربة حول المنظور الحضاري في دراسات المرأة، **وهنا أتساءل، أين التشغيل؟**

وقد أثير التشغيل في العروض على عدة مستويات، حيث تأسيس حقل أكاديمي لهذا المجال، وتدريب نخب فكرية أو باحثات شابات في هذا المجال الفكري وهذه الرؤية وذلك المنظور، بمعنى أنه تمت محاولة نشر هذه الأفكار.

ولكن أرى أن أمرًا آخر مهم وضروري، وهو كيف يمكن لهذا الفكر وهل بمقدوره

أن يصل إلى نخب رسمية تقوم على صناعة السياسات العامة لأوضاع المرأة في مصر؟ وكيف له أن يصل أيضًا لنخب مدنية تعمل في مجال المرأة على مستوى المجتمع المدني؟ خاصة أنكم ذكرتم أن جميع جمعيات المرأة في مجال المجتمع المدني لا تعمل في مجال التأصيل، وبالتالي فهي في حاجة إلى مشروع فكري كي تعمل في ضوئه، وإلا ستكون برامج الجمعيات المدنية الخاصة بالمرأة ما هي إلا تجربة وخطأ أو أن نفترض أنها تقوم بالفعل على فكر الجهات المانحة لها، والذي يقوم على وثائق الأمم المتحدة والفكر التغريبي الأممي للمرأة من منظورات الحقوق والتمكين الذائعة، والتي قدم المنظور الحضاري الإسلامي لدراسات المرأة نقدًا لها.

وبالتالي، فإن سؤالي هو: كيف يمكن لنا (إذا أردنا) أن ننتقل إلى مستوى يتعدى مجرد تأسيس حقل أكاديمي؟ وبداية فإنه ربما نستطيع أن نقول إن هناك بوادر لملامح هذا الحقل الأكاديمي الذي أرادته د.منى لمجال دراسات المرأة وتحديدًا المنظور الحضاري الإسلامي للمرأة، علمًا بأن تأسيس الحقول الأكاديمية لا يقوم على أفراد، كما لا يقوم على جهود جمعيات مدنية مثل جمعية دراسات "المرأة والحضارة" مهما خَلُصت النيات والهمم، ولكنه بحاجة إلى المؤسسات والمشروعات الجماعية كي تحوّل الفكرة إلى تفاعلات على أرض الواقع.

والأمر نفسه يُقال على المنظور الحضاري للعلاقات الدولية، فكلٌ يحاسبنا قائلاً: أنتم سببتم اختراقًا في مجال العلم، بمعنى العمل خارج دائرة العمل، في حين أننا نقوم بُمحاولات في إطار العلم ذاته ولكن المشكلة تتمثل في أننا نحتاج إلى مشروعات بحثية جماعية وراءنا. فما بالك إذن بما يتصل بنقل هذا الفكر ليكون مدخلاً بالفعل للتغيير الحضاري، ومدخلاً حقيقيًا في صياغة برامج وسياسات عامة للتغيير تقوم عليها أجهزة الدولة المعنية، وتقوم عليها كذلك الأجهزة الجماعية العربية كمنظمة المرأة العربية، إلى جانب المنظمات الجماعية الإسلامية مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، التي عقد أعضاؤها هنا منذ ما يقرب من السنة مؤتمرًا كبيرًا حول أوضاع المرأة المسلمة في العالم الإسلامي، ووُضعت وثيقة أُطلق عليها "بيان القاهرة"، وقد ضمت المبادئ الأساسية في هذا الإطار. وأيضًا الجامعة العربية لديها وثيقة حول مثل هذه المبادئ والأسس. حتى

يمكن القول إن قضية المرأة أضحت تتأرجح بين المبادئ والوثائق العربية والإسلامية ومثيلاتها العالمية.

وهنا يكون التساؤل الآتي: إذًا ما التوجه الذي يحكم قضايا المرأة في مجتمعاتنا؟

وأخيرًا: فإننا نستنتج من كلام أ.فاطمة، أن دوريات المرأة التي قارنت بينها وبين دورية دراسات المرأة والحضارة، إنما تعبر عن المنظورات الأعلى صوتًا بالساحة والمسموعة رسميًّا ونخبويًّا وإعلاميًّا، والتي يُركَّز عليها الضوء وتقوم عليها جميع البرامج والسياسات العامة لتغيير أوضاع المرأة في مصر وفي عددٍ من الدول العربية والإسلامية.

وبالتالي، فالسؤال هو: هل ما نقوم به هو من قبيل الترف؟ أم هو عملٌ فكري بالنيات الحسنة والجهود الحسنة، أم هناك ضرورة لأن يتم تحويل هذا الفكر إلى مجال التفعيل بما هو أكثر من مجرد تدريب النخب الفكرية التي ستنتقل بدورها إلى مواقع مختلفة، كما ذكرت د.عُلا أن الجمعية تربي كوادر، وهذه الكوادر قد انتقلت بالفعل إلى أماكن مختلفة بفكرها، **ولكن السؤال أيضًا:** هل هذا الفكر كان مُدخلاً حقيقيًّا مضافًا في الأماكن التي انتقلوا إليها، أم تعرض للتغيير والتأثر؟

وهنا نأتي لنقطة أخرى تحدثت فيها د.علا وهي "التلاقح والتثاقف بين المنظورات المختلفة"، وهذا أمر مهم جدًا وتحدثتُ عنه بالصباح، كما أنه يُعبر عن رأي الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل؛ فهي أثناء نقدها للفكر الغربي ودعوتها وتأسيسها لمنظور حضاري، لم تكن تريد أن تعبر فجوة بطريقة تلفيقية، وإنما ترى أن ثمة طريقة للحوار والتعارف والتواصل بين منظور حضاري وغيره من المنظورات. ولكن إذًا: ما موقف أصحاب المنظورات الأخرى، فهل يهتم أصحابها بالتقارب؟ وهل يتفهمون ويحاولون أن يقرأوا ويتعرفوا على هذه الإسهامات الفكرية الحضارية على الصعيد الإسلامي، التي ما زال بعض الاتجاهات يعتبرها ماضوية؟

وللأسف فإنني توقفت عن حضور ملتقيات خاصة بالمرأة في أماكن معينة؛ نظرًا لوجود أصوات مستفزة في أماكن عديدة من توجهات إما ليبرالية وإما يسارية، فهؤلاء حين يسمعون عن منظور حضاري إسلامي متصل بالمرأة أو أي شيء تجدهم يتحدثون كما لو أننا سنصبح أسرى التاريخ والتقاليد فقط ولا علاقة لنا بالواقع.

وبناءً على ذلك، فإننا في أزمة فكرية ومعرفية على مستوى المجتمع تجعلنا بالفعل نتساءل سؤال د.علا نفسه وهو: ما مآل هذا المشروع الفكري؟ وما مآل المشروعات الفكرية الأخرى التي تنطلق من منظورات حضارية؟ فهل هناك تقصير في جهود الناس وإيمانهم؟ أم هناك خطأ في الفكرة نفسها؟ أم أن السياق المحيط هو الذي به خطأ؟

د.علا أبو زيد:

أشكر د.نادية على هذه المداخلة الرائعة التي تحتاج إلى ندوة تفصيلية حولها. وننتقل الآن إلى تعقيبات الباحثات على ما وُجِّه إليهن أثناء المداخلات.

تعقيبـات
الباحثيـن مقدمـي الأوراق

د.أماني صالح:

لديَّ تعقيبات سريعة على ما قيل فيما يتعلق بدور المرأة في بناء معرفة نسوية، وذلك تعقيبًا على ملمح قالته هند، حيث إن هذا يُمثل هاجسًا لدى كل من يقرأ إنتـاج جمعيـة دراسات المرأة والحضارة، **وهذه التعقيبات كما يلي:**

أولاً- قد تنبهت جمعية "دراسات المرأة والحضارة" في لحظة من اللحظات إلى أنهـا لا تؤسس بديلاً معرفيًا نسويًا، وإنما تطبق الإطار المعرفي الإسلامي على دراسات المرأة.

ثانيًا- أن المرأة المسلمة إنسانيًّا تدخل في إنتـاج نـشاط معـرفي مـن منطلـق انتمائهـا للأمة، وعلى أساس المعايير المعرفية ذاتها التي يتمتع بها الرجال.

ثالثا- ألا يدخل بُعد النوع إلا بشكل جزئي، ومـن زاويـة تـصحح أي انحيـازات ذكورية في قراءة المصادر.

وهذه أهم الملامح الأساسية التي تحكم مسألة بناء الإبستمولوجيا أو المعرفة.

وبالنسبة إلى الرد على أ.فاطمة، فإن غلبة الطابع الـسياسي في بعـض أعـداد دوريـة **"المرأة والحـضارة"** أمـر يرجـع إلى خلفيـة الباحثـات باعتبـارهن باحثـات في العلـوم السياسية.

أما فيما يتعلق بأوقاف النساء والاقتصاد والاعـتماد عـلى فـترة العـصرين الفـاطمي والعثماني، فإن ذلك يرجع إلى أن المصدر الأساسي للبحث كان من خلال المخطوطات الموجودة في دار المخطوطات والتي تنتمي في معظمها إلى هذين العصرين.

وفيما يتصل بالمرأة والحديث (السُّنة)، فإن هناك إسهامات في هذا المجـال، (دراسـة **د.رقية العلواني**) المنشورة في أحد أعداد مجلة "المرأة والحـضارة" بعنـوان: **"مراجعـات السيدة عائشة"**.

وعن التخصص في مجال العلوم الشرعية، فإننا بالجمعية كنا قد اعتدنا التفرقـة بـين التعامل الفقهي والتعامل الفكري؛ فالتعامل الفقهي هو تعامل منضبط تحكمه منهاجية معينة ليخرج منه شيء قيِّم جدًا (ألا وهو الأحكام) يختلف تمامًا عما نخرجه من فكر.

فالتعامل الفكري أكثر حرية، حيث يخرج فكر يحتمل الأخذ والرد والنقد، أي أننا نقترح أفكارًا قابلة للنقاش.

وبالنسبة إلى موضوع "القراءة البريئة" التي أثارها أ.مدحت، فإننا قد طرحناها كتعبير عن مجموعة من الباحثات الصغيرات سنًا وقليلات الخبرة والمجْتَمِعات بعيدًا عن أستاذتهن (د.منى أبو الفضل) التي كانت تقيم في ذلك الوقت بالولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تقبلت د.منى هذا المفهوم بصدرٍ رحب جدًا، وعقّبت على هذه القراءة المثمرة جدًا والرائعة بالرغم من أنهن حديثات السن وبالرغم من قلة خبرتهن؛ وإن كان ذلك ساعدهن على أن يقرأن دون أن يكن محملات بأي شيء فأخرجن شيئًا رائعًا.

أما قراءة/ نقد د.منى فقد كان في صورة بحث نُشِر في العدد نفسه.

أ.هند مصطفى:

إن تعقيب د.أماني قد غطى كثيرًا من النقاط التي كنت أود التحدث فيها. فبالنسبة للمرأة المُحدِّثة، فبالإضافة إلى أنه كان هناك بالفعل ورقة أعدتها د.رقية العلواني عن السيدة عائشة، كما أننا أيضًا -وكما ذكرتُ في العرض- لدينا مشروع عن المرأة والسنة، فإن الأمر بالنسبة لنا ليس مقصورًا فقط على حضور المرأة في السنة، وإنما أيضًا دورها في حفظ السنة.

وعن النقطة المتعلقة بأن الهدف من الندوة هو أن يقدم كلٌ منا خبرته الذاتية كالأمر المتعلق بإعداد رسالة ماجستير حول هذه الخبرة، فإنني لا أستطيع أن أقوم بذلك لأنني ما أنا إلا جزء من هذا المشروع الفكري منذ بدايته وكذلك المشاريع التابعة له كمشاريع البيلوغرافيا والأوقاف والمرأة في التاريخ والمرأة في القرآن، كما أنني لا يمكنني الحديث عن رسالتي التي هي الآن في إطار مشروع المرأة والنهضة كملف كبير مفتوح؛ وهذا لأنني منذ ما قبل اختياري موضوع الرسالة وأثناء قيامنا بالمسح الطبوغرافي عن النهضة والذي قمت به، كنت أذهب إلى مكتبة الأستاذ الدكتور علي جمعة، مما فتَّح ذهني ونبهني إلى أن الكتب والمراجع الأصلية مختلفة عن القراءات المعاصرة، وبتوجيه من د.منى أبو الفضل نفسها حول أهمية فكرة الإصلاح (التي مثلت فكرة محورية لديها)

حيث تأكيد دور المرأة في عملية الإصلاح، في ضوء هذا كله كان اختياري موضوع رسالتي للماجستير عن الإصلاح السياسي في خطاب المرأة العربية. ولكن على جانب آخر، لم يكن يمكنني حين إعداد هذه الورقة البحثية الاقتصار على هذا الموضوع؛ إذ إنني محملة مسئولية طرح خبرة بحثية كاملة.

وقد طرحت كل من د.علا ود.نادية موضوعًا مهمًا ألا وهو المتعلق بـ: ماذا بعد؟ وكيف يتحول الفكر إلى حركة؟ إلا أننا في النهاية، سواء أنا أو د.أماني، أو أ.فاطمة أو غيرنا لا نستطيع أن نعرِّف بأنفسنا سوى باعتبارنا باحثات. أما الجانب الحركي المتعلق بالأجندات وتحويل الفكر إلى واقع على الأرض فنحن بعيدون عنه، ولكنني مؤمنة بأن خلق ثقافة أكاديمية أمر مهم، وإن كنت بوصفي فردًا أعمل في حدود قدرتي: كأن أقوم بدراسة، أو أسهم في مشروع معين، وأعتقد أن هذا هو المطلوب في ظل الدور المنوط بي.

وبالتالي، فإن ما أحرص عليه هو فكرة "السعي"، إذ أسعى قدر جهدي بحيث يكون النمط الذي أسطره ويسطره غيري مكونًا لصفحة، وصفحة عقب صفحة يتكون كتاب حتى يتكون تيار في الأكاديميا يكون له نفوذ فاعل يؤثر فيها ومن ثم في التاريخ الاجتماعي؛ لأن الثقافة عندما تفرض نفسها على الأرض يكون بمقدورها خلق أجندتها الحركية الخاصة.

وبالنسبة أيضًا لإسهام د.منى تحديدًا، فإنها تحدثت بشكل منهجي عن كيفية تناول الباحث للسُّنة، حين تحدثت عن مصادر التنظير الأساسية للباحث، فكانت تفرق بين مصادر أصلية هي القرآن والسنة، ومصادر فرعية بينها الحضارة والخبرة الحضارية على الأرض. فبالنسبة لمصادر التنظير الأصلية، وفيما يتعلق بالقرآن، كانت تؤكد وجود فرق في التعامل المنهاجي معها، حيث تحدثت عن تطوير التنظير على نحو يضمن التعامل مع القرآن كمصدر مطلق صالح لكل زمان ومكان. وثمة مداخل أخرى للتعامل مع السُّنة باعتبارها مرجعًا تطبيقيًا للقرآن الكريم، وباعتبار أن السُّنة النبوية المطهرة ليس لها صفات التقديس أو الإطلاق كما للقرآن. وكانت د.منى ترى أن السُّنة تمثل الخبرة الأولى التي طُبقت فيها المفاهيم القرآنية وتم تنزيلها على الواقع من خلال خبرة النبي "ج "، فكانت تتكلم عن مناهج تكافئ التعامل مع السُّنة.

فهي إذًا تحدثت عن تطور التنظير عامة في هذه النقطة، ولكن لم تتناول تحديدًا السُّنة، إذ كان ذلك -كما ذُكِر- مشروعًا مستقبليًا لم نكن في الجمعية قد انتهينا منه بعدُ.

أ.فاطمة حافظ:

لديّ عدة نقاط:

النقطة الأولى- لديَّ توضيح بسيط وهو أنه عندما تناقشت مع أ.مدحت ماهر (أحد المسئولين عن الإعداد العلمي لهذه الندوة) حول إعداد هذه الورقة، كان في ذهني تقديم قراءة لخطاب أسست معالمه د.منى أبو الفضل، وبالتالي فإن هناك إطارًا فكريًا تضعه الباحثات موضع التطبيق. وبناءً على ذلك، فعندما أتحدث، فإنني أتحدث عن خطاب د.منى بشكلٍ أو بآخر... أي: بشكلٍ غير مباشر.

النقطة الثانية- أنني عندما بدأت في كتابة الورقة لم أضع لها عنوانًا، ولكن من الواضح أنني عندما طرحت التساؤلات والنقد الذي حوته الورقة الآن جاء ذلك بصورة مختلفة عما هو موجود بها.

فما طرحته من نقد كان في حدود أربع نقاط فقط بما استغرق نصف صفحة، في حين أن هناك من تسع إلى عشر صفحات حوت تحليلاً للخطاب على نحو يُستخلَص منه مدى تميز هذه الدورية (المرأة والحضارة).

النقطة الثالثة- وهي عن مسألة "التفعيل" التي أثارتها د.نادية، حيث أظن أن جزءًا من أسباب تغيب الدورية أن الأمر المتعلق بالتأصيل نفسه غير موجود، وبالتالي كيف أتحدث عن تفعيل؟

د.نادية مصطفى:

سؤالي عن التفعيل كان عامًا، ولم يُكن موجهًا لَكُنَّ كمجموعة باحثات بالأساس.

د.سيف الدين عبد الفتاح:

أود مطالبة د.أماني صالح باستكمال العمل في نشاط جمعية دراسات المرأة والحضارة، ونحن في مركز الحضارة على استعداد لاستضافتها إن أرادت.

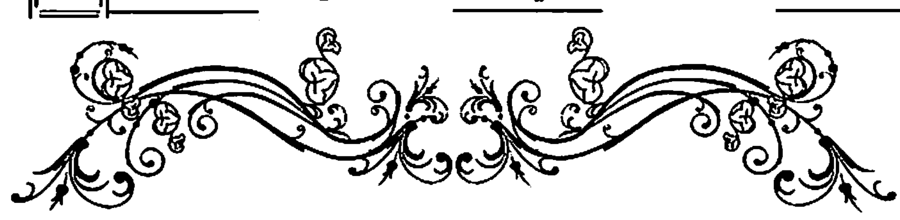
د.علا أبو زيد:

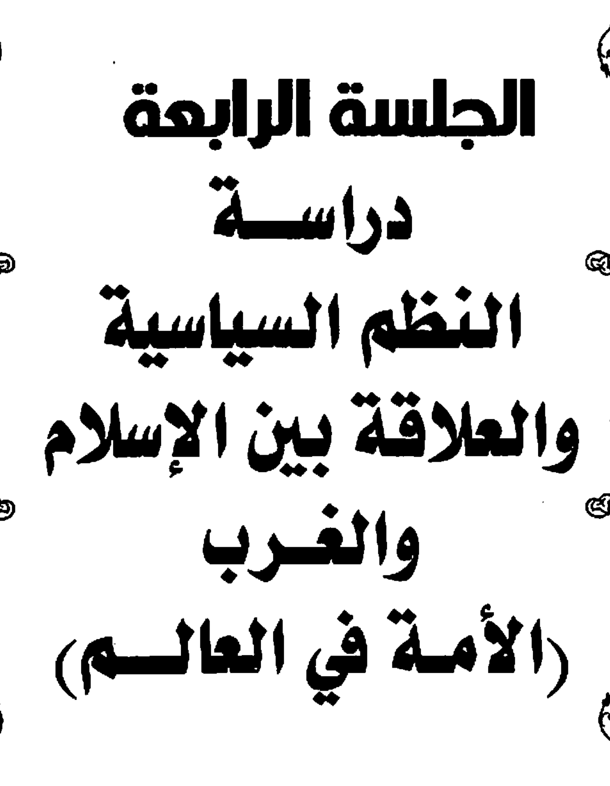
إنني أؤيد هذا الاقتراح الذي تقدم به د.سيف، فيجب إعادة الاهتمام بما يُمكن أن

يقوم به المركز وما تقوم به الجمعية. وأنا وإن كنت أعرف كلاً من د.أماني وهند وعـزة (وبعض من الباحثات اللآتي عملن في الجمعية)، وإن كنت لم أعرف أ.فاطمة من قبل، وأعلم أن كلاً منهن أضحت الآن في مكان مختلف، وإن كُنَّ (كما ذكرت هند) يحـاولن أن يُقدمن شيئًا خلال هذه الأماكن، إلا أن ذلك لا يُغني أبدًا عن أن هـذا المشروع في شكله النواة يجب أن يستمر، وهذا التكوين وهذه التجربة لابـد أن تُنقـل إلى باحثـات أخريات. وأعتقد أن هذا هم آخر يجب أن نكن مهمومات به، خاصة إذا كان كل مـن د.سيف ود.نادية لديهما الاستعداد أن يوفرا الشكل المؤسسي لذلك.

فأعتقد أنه يجب الاستمرار، وهـذا العطـاء يجـب ألا يتوقـف تناولـه عنـد مرحلـة التكوين، ثم كيف أصبحتن تسهمن في الأماكن التي أنتن بها، وإنما من الضروري نقل هذه الخبرات إلى باحثات أخريات، وإلا فلن يكون الصرح الذي تحدثت عنه هند، علمًا بأن العطاء لا يقتصر على مكان واحد.

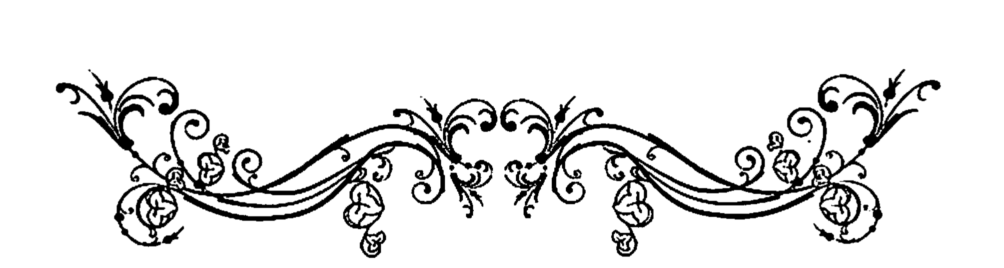
ﮧﮧ ◊ ﮨﮨ





الجلسة الرابعة

دراســة
النظم السياسية
والعلاقة بين الإسلام
والغــرب
(الأمـة في العالــم)



كلمة رئيس الجلسة

د.إبراهيـم البيومي غانم (*)

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. وبعد...

إنه ليشرفني أن أكون معكم في هذه الجلسة التي تتناول جانبًا من سيرة ومسيرة أستاذتنا الجليلة الراحلة الدكتورة منى أبو الفضل. وقد كنت واحدًا ممن تعلموا عليها لحولين كاملين ضمن مجموعة من الطلاب، صاروا أساتذة الآن، فكنا نتعلم منها ونعرف منها العديد من الأشياء ونناقشها ونتبادل معها الرأي.

أما هي فكانت في أحيان كثيرة جدًا تسأل أكثر مما تجيب على أسئلتنا نحن، خاصة أنها كانت تمكث معنا ساعاتٍ طوالاً تمتد من الثالثة بعد الظهر إلى التاسعة وأحيانًا العاشرة أو الحادية عشرة مساءً، وهذا في تواصل غير منقطع سواء فيما يتعلق بالحديث أو التفكير، فكانت تستمر دون كللٍ أو ملل. وقد كان ذلك بطبيعة الحال في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، وكان أكثر ما يجذبنا إليها صدقها وعاطفتها، فكانت ترى أن عليها مهمة كبيرة كي تعلمنا وكانت لديها عاطفة شديدة تجاهنا كطلاب. وكانت دائمًا ما تسهم بكم من المعلومات والأفكار، ولكن كانت نقطة التركيز الأساسية التي بثتها فينا أنا وزملائي أن هناك اتجاهات في التفكير وليس هناك أفكار فقط، فالأفكار تُصنف داخل اتجاهات عامة ومدارس كبرى ورؤى أساسية للعالم وللحياة بما فيها النظم السياسية، إذ كانت تدرس لنا مادة النظم السياسية العربية.

وقد كان أحسننا لا يستطيع أن يُتابع عمق الأفكار التي تحدثنا بها؛ فالسن كانت ما زالت صغيرة نسبيًا، ولم يكن إدراكنا بالقوة وبالاتساع لذلك، بينما اتضح فيما بعد مدى تأثير ما كانت تقوله في ذاك الوقت، فكان أكثرنا -كما قلت- لا يستطيع أن يتابعها كثيرًا ولا يصبر على هذا الدأب وهذا الجهد المتواصل لمحاولة نقلنا من مستوى معين من التفكير إلى مستوى آخر.

(*) أستاذ العلوم السياسية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

وكما هي العادة بالنسبة لكل أستاذ مع تلامذته وطلابه، فهناك من لم يستفد من علمها شيئًا، وهناك من استفاد أشياء كثيرة، وهناك من أمسك ببداية الخيط وتأثر في عمق تكوينه الفكري ورؤيته فيما بعدُ بأشكال مختلفة وبنسبٍ متفاوتة أيضًا.

وحقيقة؛ فإن لديَّ الكثير مما أقوله على الجانب الشخصي للدكتورة منى أبو الفضل من خلال الحولين الكاملين اللذين تحدثت عنهما، فقد كانت هناك وقائع كثيرة جدًا، منها واقعة لن أنساها أبدًا مدى الحياة، كان ذلك بعد أن تغيبت سنةً كاملة عن الكلية ثم عُدت، فإذا بها في أول مرة لحظتني بعينها وهي تقف في الدور الثاني من الكلية بينما أنا أصعد السلم، فإذا بها تُلقى ما بيدها من أوراق وحقيبة وما إلى ذلك وتهرع إليَّ مسرعةً ولأول مرة في حياتي تقبلني في جبهتي قُبلةَ أمٍ حانية تستقبل ولدها الذي غاب عنها -علمًا بأنها كانت تعرف إلى أين ذهبت ومن أين أتيت- وتقول لي: عليك أن تأتي معي مباشرة إلى المكتب ولا مجال لأي حديثٍ آخر.

وأنا إذ درست معها النظم السياسية العربية والعلاقة بين الإسلام والغرب، فإن هذا موضوع جلستنا هذه التي تضم مجموعة من الأساتذة المتميزين: حيث كتبت الأستاذة الدكتورة باكينام الشرقاوي موضوعًا حول المنظور الحضاري بين نقده لنظريات حقل النظم السياسية ودراسة وضع النظم السياسية العربية، وسوف تعرض الدراسة الزميلة العزيزة الأستاذة ماجدة إبراهيم، ثم ننتقل إلى أخي وصديقي العزيز د.محمد صفار، وقد كتب موضوعًا في غاية الأهمية كما يبدو من عنوانه "الشرق في قلب الغرب: البديل الثالث"، ثم الأستاذة العزيزة أميرة أبو سمرة، وستحدثنا كذلك في موضوع له أهمية كبيرة حول "رؤية د.منى أبو الفضل النقدية للنظام الدولي وموقع الأمة الإسلامية منه".

❧❧◈☙☙

المنظور الحضاري بين نقده لنظريات حقل النظم السياسية ودراسة واقع النظم السياسية العربية

د. باكينام الشرقاوي(*)

تقديم :

يعبر اختيار عنوان الورقة عن فهم عميق ودقيق من قبل منظمي الندوة لكتابات أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل؛ حيث بالفعل كانت دراستها للنظم السياسية تقوم على الربط بين ثلاثة أضلاع رئيسة:

أولا: خاص بالإطار المفاهيمي والمنهاجي للمنظور الحضاري (الإسلامي).

ثانيا: نظرة نقدية لنظريات وأطر فهم ودراسة النظم السياسية في العالم (خاصة الغرب).

وثالثا: ربط الضلعين السابقين بدراسة الواقع العربي والإسلامي دراسة عميقة وجدية قادرة على التقويم وفق أنساق قياسية من جانب، وسمات ومقتضيات هذا الواقع من جانب آخر.

وللتعريف بأهم إسهامات الدكتورة منى أبو الفضل، **هناك أربع ملاحظات أولية** تجدر الإشارة إليها في البداية، قد تشترك حولها بعض أو كل أوراق الندوة بمختلف محاورها. ورغم أن هذه الملاحظات بمثابة خلاصات من قراءة فكر العالمة منى أبو الفضل، إلا أن البدء بذكرها في هذا الصدد؛ تعرفًا وتعريفًا ببعض الخصائص العامة في فكرها، **وهي:**

- **أولا:** من الأهمية بمكان وضع إنتاج د.منى أبو الفضل العلمي في إطار عملية أوسع كانت هي أحد روادها الرئيسيين، إنها عملية تستهدف إصلاح الفكر والمنهاجية، من خلال مشروع أوسع عرِفَ "بإسلامية المعرفة"، عمل على دراسة حالة العلم دراسة نقدية في محاولة لتضمين المنهاجية الإسلامية الشاملة. وتبنت العالمة الجليلة معنى أعمق

(*) أستاذ مساعد النظم السياسية المقارنة بقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

للمنهاجية: باعتبارها كيفية بناء العقل وكيفية توظيف كل من: اللغة، والوسائل التي تمكن من نقل الفكر إلى الأكاديميا؛ أي العمل على إحداث تراكم وتكوين قاعدة علمية أكاديمية وليست معلوماتية فحسب. باختصار: تعتبر عملية تأسيس مدرسة لدراسة الحقول المعرفية عامة والعلوم السياسية خاصة والنظم السياسية بشكلٍ أخص من منظور حضاري عام وإسلامي خاص. فالهدف تفعيل فكرة الحضارة في مفاهيم وأطر مرجعية ومناهج دراسية وإدخالها إلى حيز الدراسات العلمية. فالمنظور الحضاري لم ينشأ كرد فعل لأفكار قائمة بل بسبب الوعي بوجود أبعاد وإمكانات غائبة يمكن إدخالها إلى مجال الأكاديميا لتعالج الأزمات القائمة. ولا يعنى ذلك إصدار دراسات فقهية إسلامية (كما يشير البعض) أو تقديم الدراسات الشرعية على العلوم السياسية، بل هو منظور علمي في العلوم السياسية يستقي بعض مصادره من الدراسات الشرعية، ليبني جسرًا ضروريًا وممكنًا بين عالم السياسة وعالم الشرع.

- **ثانيًا:** بدا واضحًا في رؤية د.منى أبو الفضل التكامل بين طرح المنظور الحضاري من جانب وتبني نظرة نقدية للمنظورات الغربية من جانب ثانٍ؛ حيث ارتبط البحث في الجذور المعرفية للفكر الغربي ونقده من منطلق معرفي مغاير بالعودة إلى المنظور الحضاري الإسلامي. كما أن جهود صياغة استراتيجية لإحياء النموذج الإسلامي للمعرفة تقتضي بالإضافة إلى مهمتها الأساسية في التنقيب في المصادر الإسلامية إلى الاستيعاب النقدي والتقويم للنموذج العالمي المهيمن ذاته (الغربي).

- **ثالثًا:** قدمت الدكتورة العالمة (**منى أبو الفضل رحمها الله**) رؤية تخطت الثنائيات وتغلبت على الاستقطابات بالحديث عن علاقة تفاعلية تواصلية بين النسبي والمطلق، بين الكلي والجزئي، بين الجامعية والتنوع، من خلال طرح ما أسمته **"النموذج القياسي التوحيدي"** الذي يتقابل مع **"النموذج القياسي التحديثي"**، وتحليل علاقاتها بالنماذج التاريخية. وقد نظرت إلى الخبرات التاريخية المختلفة في المنطقة العربية والإسلامية من مدخلين أساسيين: الإطار المفاهيمي، والمدخل السياقي، في محاولة لإعادة بناء الاثنين. وتتجه معظم كتاباتها إلى تبيان ذلك الوصل والتفاعل بين القيم والواقع، بين الذاتي والموضوعي، بين المعنوي والمادي، لبناء منظور علمي مختلف عن

الرؤى الغربية التي تؤمن بضرورة افتراض بل تشجيع القطـع بـين هـذين المستويين. حيث أشارت كتاباتها إلى ضرورة الانتباه إلى التفاعل بين هذه المستويات تأسيسًا على فكرة التداخل والتأثير المتبادل. فرسمت بـذلك علاقـة تفاعليـة إيجابيـة بـين النسبي والمطلق: فالجزء العقيدي السماوي هو المطلق، في حين أن الجـزء الخـاص بالممارسـات الاجتماعية الثقافية هو النسبي، كما انتقـدت تحويـل النـسبي إلى مطلـق في المنظـورات الغربية، كما هو الحال مع العلمانية أو المادية.

- **رابعًا:** ركزت تحليلاتها على تبيان محوريـة الـداخل (الـذاتي) في الـنظم الـسياسية العربية؛ لدفع حركة هذه النظم وتعضيد فعاليتها أكثر من الخارج.

- **خامسًا:** يعلي المنظور الحضاري من شأن البعد الثقافي بشكلٍ واضح، ولا يقتـصر على الإسلامي؛ فالمتغير الثقافي يملك قوة تفسيرية كـبرى للظـاهرة الـسياسية، ولكـن بضوابط مهمة أهمها النظر إلى الثقافي في حركته وفي ارتباطه بالإنـسان وواقعـه ولـيس بمعزلٍ عنه. فهذا المنظور قُدِّم باعتباره صالحًا لدراسة وفهم الخبرات الحضارية المختلفة وليس الإسلامية فقط.

أولا: دراسات الغرب لعالمنا العربي الإسلامي: رؤية نقدية:

إن الاقتراب من المنظور المعرفي المغاير للمنظور (الغربي) الذي تنتمي له د.منى أبـو الفضل كان ذا طبقتين لديها: أولاهما تفهم الثقافة الغربية من داخلها بمنطقهـا الـذاتي، وثانيتهما تصورها من الخارج من منظور إسلامي[1].

وقد تناولت الأدبيات الغربية المختلفة سياسات ومجتمعات العالم العربي من منطلق عدد من المقولات نابعة عن قراءات مغلوطة للواقع العربي (سواء عن عمد أو عن غير عمد)، وقادت هذه القراءات المغلوطة إلى سوء تمثيل ملامح ذلك الواقع ومرتكزاتـه، منها اعتماد مقولات مثل: إن العالم العربي يعاني عـدم التجـانس وعـدم وجـود هويـة واحدة، ومن ثم تبدو المنطقة كحـادث جغـرافي أو تـاريخي. ولهـذه المقولـة جـذورها السياسية وكذلك نتائجها السياسية؛ حيـث أضـحت وسـيلة لتبريـر "بلقنـة" المنطقـة

(1) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي، ترجمة السيد عمر، د. ن.، أكتوبر 1994، ص 28-29.

وإكساب حكم الأقليات رشادة. ومن ثم أضحت المهمة الملقاة على الأكاديميا، وكذلك على القوى السياسية، هي كيفية فرض النظام في منطقة فوضوية، بإلحاقها بنمط من الرشادة ومبدأ من السلطة. ومن هنا أضحت الدولة القومية مبدأ وأساسًا للتجزئة السياسية. ولذا طُرح ما تسميه د.منى أبو الفضل "نموذج الفسيفساء" للتعبير عن واقع المنطقة، إلا أنه أغفل سمتين تاريخيتين رئيستين للإسلام وهما: أولًا- أنه جمع أناسًا مختلفين ليس فقط للعيش سويًا بل مكّن من تكوين جماعية متميزة لهم معًا، ثانيًا- ليس هناك أي طابع إقصائي لهذه الجامعية تختص به جماعة من الناس دون غيرها. ومن هنا، فإن الإسلام كان اندماجيًا بالنظر إلى تأثيره المتنوع بناء على سياق الموقف من جانب، وعالميًا بالنظر إلى سياقه المكاني والزماني من جانبٍ ثانٍ. وهذا هو إسهام المكون الإسلامي في التاريخ والذي يتلاقى مع ماهية الإسلام كعقيدة ونظام قيم وكعقيدة وجماعة. وبالانتباه لهذا المكون الثقافي الاندماجي يمكن إحداث تقارب بين السياق (Context) والمفاهيم في دراسة النظم السياسية[1].

من ناحية أخرى، أشارت د.منى أبو الفضل إلى أن الكتابات الغربية لم تنتبه إلى خصوصية تأثير الإسلام في محيطه الحضاري بشكلٍ لا يمكن أن يضاهي تأثير المسيحية الحادث في التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي الغربي. حيث لا يمكن فهم الإسلام بالنسبة للعالم الإسلامي ومضاهاته بدور المسيحية التي يُنظر إليها في الغرب كلاهوت، وانحصر تأثيرها السياسي في تداعيات الخبرة التاريخية الخاصة بعلاقة الكنيسة بالدولة، والتي مثلت توطئة لقيام الدولة القومية في العصر الحديث. إن المشابهة بين التقاليد اليهودية والمسيحية في تطور الثقافة والتاريخ السياسي في الغرب بمكانة الإسلام في نطاقه الاجتماعي والتاريخي والثقافي قياس مضلل؛ ففي حين ظلت التقاليد المسيحية واليهودية أحد المقومات الأساسية للتراث الغربي، فإن تأثيرها التكويني هناك ظل جزئيًا، وأدى ذلك التأثير خلال التطور التاريخي للغرب إلى الوضعية النسبية ثم التهميش. واضطرت الكنيسة إلى التخلي عن كثير من "أساسياتها" في مواجهة مجريات

(1) Mona Abul-Fadl, Islam and the Middle East: the Aesthetics of a Political Inquiry, .11-10Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1990, p

الحداثة. وفي وقتٍ اعتبر البعض فيه أن المسيحية كانت وراء تحلل الإمبراطورية الرومانية، فإن الإسلام كان محفزًا لقيام إمبراطورية وشريان حضارة جديدة [1].

كما أن مفهوم الأيديولوجية السياسية في الإسلام يتجاوز السياسي بمعناه الضيق، فمنظور الإيمان بالله واليوم الآخر يظل حاضرًا على الدوام للمسلم كفرد وكعضو في كيان اجتماعي. بينما تُعتبر هذه الجوانب للحقيقة الإسلامية عديمة المعنى في النظام المعرفي العلماني أو الموضوعي؛ لأنها ببساطة ليست في عداد المعطيات العلمية[2].

ومن أبرز إسهامات العالمة الراحلة د.منى أبو الفضل فكرة الأنساق المعرفية المتقابلة: حيث تتقابل المنظومة التوحيدية مع المنظومة الحداثية، تُسمي الدكتورة منى أبو الفضل المنظومة الحداثية بـ"المنظومة العلمانية" التي تتمحور حول الإنسان كمركز ومرجعية، وتولد هذه المرجعية النسبية نوعًا من التأرجح في الثقافة والأفكار ما بين طرف ونقيضه مثل المثالية والمادية وبينهما مستمر أسمته "المسقط الأفقي" لثقافة ليس لها ميزان ضابط، وهو مسقط يشكل النظرة لكافة الظواهر ومنها الدين. في حين أن الوحي في النموذج الإسلامي يبرز داخل المنظومة التوحيدية كمعيار حاكم يحدد اتجاهات الغايات والمقاصد ويضع الحدود، وتنتظم حول محور/ اتجاه رأسي "Vertical Bearing" (مسقط رأسي) يصل بين الله تعالى وبين العالم (بين الخالق والخليقة، وبين الآخرة والدنيا). والوحي ليس أمرًا تاريخيًا؛ بل هو مصدر أساسي تتماهى فيه الأبعاد المعنوية مع المادية، فالإيمان باستمرارية الحياة في الآخرة له انعكاسات في الواقع والفكر (الصدقة المستمرة/ الوقف، ...) ومن هنا تنشأ حضارة وسط، قامت هذه الحضارة على النظر إلى الإنسان ليس كعقل ومادة، ولكن كوحدة منسجمة يتماهى فيها الاثنان: العقل والمادة [3].

---

(1) منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، ترجمة السيد عمر، د. ن.، 1994، ص37-38.

(2) المرجع السابق، ص41.

(3) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، في: نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (محرران ومشرفان)، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية ومركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002، ص118-119.

ثانيًا: المنظور الحضاري: الماهية والدلالة :

استخدمت د.منى أبو الفضل مفهوم "**الحضاري**" لتشغيل نسق فكرى معرفي يرتبط بتحليل الظاهرة الاجتماعية، نسق بات يمثل نظامًا منهاجيًا متكـاملاً قـابلاً للتوظيـف والتطبيق في دراسة ليس فقط ظاهرة السلطة أو حقل الـنظم الـسياسية، بـل الظـاهرة الاجتماعية العمرانية الأشمل. وقد قامت الدكتورة منى أبو الفضل بطرح فكرة المنظور الحضاري في وقت مبكر في بداية الثمانينيات حين كانت دراسة النظم العربية تقـع بـين حقلين: حقل دراسات المناطق، وعلم السياسة.

ووقع الأخير أسيرًا بين: علم السياسة الأمريكي قصير الذاكرة الذي ليس له علاقة بمنظور له عمق زمني، وبين علم سياسة أوروبي يعكس خبرة حضارية مختلفة. ولـذا، وجبت إعادة النظر في المنظورات الغربية السائدة من زاوية المنهاجية، بحيث تخرج من مجال المفردات إلى الملامح الخارجية لتشكل منظورًا آخر هو (**عند الـدكتورة منـى أبـو الفضل**) منظور حضاري تتولد في إطاره مناهج جديدة أو تُوظَّف منـاهج قائمـة دون القيام بعملية تكيف ترقيعية مع الخارج [1] .

- أهمية تتعدى الإسلامي:

المنظور الحضاري لا يعني فقط المنظـور الإسـلامي؛ فقـد يكـون إسـلاميًا أو غـير إسلامي يخرج من تجربة حضارية أخـرى، كـما أنـه صـالح للتطبيـق عـلى المجتمعـات الإسلامية وغير الإسلامية، بالرغم من أنه مـستقى مـن المـصادر المعرفيـة والحـضارية الإسلامية (**الموجودة ولكنها غائبة عن التفعيل في المجال العلمي**)، فالمنظور الحضاري، المتولد عن كل من البيئة الإسلامية والقرآن والسنة النبوية الصحيحة كمصادر معرفية، قادر على أن يوظَّف في معالجة ودراسة ظواهر عديدة يمكنه من التكامل مع غيره. وقد ولد هذا المنظور الحضاري في البداية ليعالج أزمة النظم العربية، إلا أنه طرح بعد ذلك بديلاً في التعامل مع الأزمة التي مر علم السياسة (**السياسة المقارنة بالأخص**) في حالته الراهنة الناجمة عن تداعيات اتخاذ الإنسان والطبيعة محورًا ومرجعيـة لـه، بـل وتحليـل الإنسان إلى عناصره الطبيعية المادية الحسية بالأساس. والمنظومـة المعرفيـة لـه هـي مـا

---

(1) المرجع السابق، ص114-115.

أطلقت عليه العالمة الجليلة "النسق المعرفي التوحيدي" منطلقه التوحيد ويتسم بالانفتاح رأسيًا على عالم الغيب والشهادة ومصادره المعرفية: الوحي والوجود، وبالانفتاح أفقيًا على الآخر بتجاوزه الخصوصية والذاتية ليفتح المجال للتفاعل والتحاور [1].

وبالإضافة إلى أهميته ودوره في تطوير حالة العلم بشكل عام، فإن للمنظور الحضاري دلالاته الخاصة لدراسة الدائرة الحضارية الإسلامية: توجهًا وواقعًا. حيث إن إعادة إدخال البعد الإسلامي توفر رؤى تحليلية جديدة وتدفع بحدود البحث العلمي للنظم السياسية في اتجاه أكثر تلاؤمًا مع الحقائق التاريخية للمنطقة [2]. ففي كتاباتها تشير د.منى أبو الفضل إلى أن الإسلام مفتاح فهم التاريخ والسياسة في المنطقة العربية. وقد عملت على ربط منهاجية الفكر المتناول للسياسات في الشرق الأوسط (أو المنطقة العربية-الإسلامية) بمنظومة القيم للعالم التي أنتجت هذه المنهاجية، وهو العالم الذي له أفكاره الخاصة حول ماهية الحقيقة والمعرفة، وهو في الوقت نفسه الغريب أو المختلف عن القيم والثقافة الممثلة في الإسلام. وكثيرًا ما تعرض المكون والبعد الإسلامي للعالم العربي إما للتجاهل من قبل المنظومات المهيمنة أو للتقليل من الشأن أو حتى الرفض من المستشرقين. إن المكون الإسلامي مكون أصيل وثابت في التأثير على تدفق النشاط السياسي في المنطقة العربية، والمطلوب ليس فقط الإشارة إليه؛ بل تقييم تطبيقاته لفهم السياسة في هذه المنطقة الحضارية من العالم بالنظر إلى معطياتها الثقافية-الاجتماعية وكذلك الجيو-سياسية [3].

من خلال فحص ملاءمة وقدرة الإطارات النظرية والمفاهيمية على مخاطبة الوقائع في عصر ما، سعت المفكرة إلى تقديم وتطوير المنظور الحضاري الإسلامي كمدخل لدراسة النظم السياسية من خلال التركيز على المكون الإسلامي. فبالرغم من زيادة الاهتمام بالإسلام إلا أنه تواكب مع غياب إطار مفاهيمي صالح لتناول الواقع. فالبعد الإسلامي كثابت مستمر يتعدى عملية تدفق السياسات في أي فترة من الفترات. حيث

(1) المرجع السابق، ص117.

(2) Mona Abul-Fadl, **Op. Cit.**, p.6.

(3) **Ibid**, p. ix.

يرتبط بالتأثير الممتد في سياقات مختلفة؛ لأن الإسلام كعقيدة حية وثقافة يستمر في التأثير وتشكيل جماعته التاريخية. وهو بالتعريف تأثير مستمر ومتواصل، والمشكلة ليست في مدى ملاءمته، بل في عملية تقييم ارتباطه بالواقع التي تمكّن من رصد هذا التأثير في تفاعله مع مصفوفة معقدة من الظروف في لحظة زمنية ما. كثابت، قد يفرز البعد الإسلامي تنويعات مختلفة من حيث الطرق والثقافة. وبغض النظر عن تعبير بذاته يظل الإسلام اندماجيًا Integral لتكوين وديناميكية المنطقة. والمثيل هنا ليس بالفسيفساء بل بالأرابيسك تعبير عن نقلة في طرق الإدراك والتقييم في إطار ما يمكن تسميته بـ"أشكال التوحيد" "Aesthetics of Unicity" . إن السماح (بل تقدير) التعدد والتنوع في عالم السياسة يمكن أن يكون بناءً أصيلاً إذا تزامن مع اتساق يتخطى ويُظلل هذا التنوع. إن المعرفة التوحيدية التي تُهيكل المنظور الحضاري الإسلامي تفترض مصادر وطرقًا ومقولات وتستقي من رؤية إسلامية معرفة أساسها منطلق مصادره الثابتة: القرآن والسنة [1] . ولذا اتجهت المنظورات الغربية إلى رؤية العالم الإسلامي في شكل فسيفساء تكريسًا للتعدد متجاهلين الشمولية والاحتوائية وأنه يمثل "نموذج الأرابيسك" الذي يطرح نسيجًا ملونًا ويوفر له عناصر الاستمرارية ويشرحه كإطار شامل يوفر نسيجًا متكاملاً [2].

- **المنهج: التأصيل والتطبيق:**

يرتبط المنظور الحضاري الإسلامي لدراسة النظم السياسية بإشكالية أولى، هي تعريف وتحديد ماهية هوية النظام وبيئته التي يتفاعل معها. فتحديد ماهية المنطقة العربية **"هو جوهر التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية من ناحية وأهم تطبيقات المنظور الحضاري وأساسها"**؛ لأنه اقتراب منهاجي يتعلق بتحديد هوية الكيان ومن ثم يمكن تحديد وحداته التكوينية[3]. قدمت الدكتورة منى أبو الفضل مدخلاً حضاريًا لرؤية العالم العربي بديلاً عن المدخلين: القومي والإقليمي، اللذين

---

(1) Ibid, p.3-2.
(2) Ibid, p.6-5.
(3) منى أبو الفضل، "التعريف بماهية المنطقة العربية"، إسلامية المعرفة، العدد التاسع، يوليو 1997، ص11.

اتخذا من القومية والإقليم حجة لتفتيت حضارة أكثر شمولًا واتساعًا. وتقـوم رؤيتهـا على تحديد الأسس التكوينية والمحددات الجوهرية للمنطقة العربية، ليس عـلى أسـاس الأصول العرقية (فهي وفـق الرؤيـة الإسـلامية واحـدة للبـشر جميعًـا) أو الخـصائص الجغرافية (بسبب وجود قدر من التشابه بين المناطق الجغرافية المختلفة) أو اللغة (لأنها لا تعبر عن هوية واحدة) -إنما على أساس تفاعـل جميـع هـذه الأبعـاد، بالإضـافة إلى العقيدة "كنتاج اندماجها وليست مجموعها". فـالمنظور الحـضاري يقـوم عـلى تفاعـل مجمل أبعاد جغرافية-عرقية- لغوية ودينيـة، مـع إدخـال عنـصر الزمـان إلى المعادلـة؛ لتنصهر هذه الأبعاد من خلال عملية تاريخية ممتدة. والحـضاري هنـا بمعنـى الحـضور والشهادة وليس وجودًا مغيبًا فاقـد المعنـى. وتحتـل العروبـة مكانـة مهمـة في المنظـور الحضاري لتعريف المنطقة العربية؛ حيث إنهـا رابطـة ثقافيـة تـشكّلت ونـضجتْ عـبر عملية تاريخية ممتدة حضارية لها مضمون ذاتي. فقد استوعب الإسلام جميـع الثقافـات وهضمها وحفظها، ثم صـاغ إطارهـا الثقـافي الـذاتي الـذي شـكله إنـسان الحـضارة إسلامية: المسلم والمسيحي معًا [1]. ومن ثم تصبح المنطقة العربية مع سائر أجزاء العالم الإسلامي منطقة حضارية واحدة ذات طابع مشترك على الـرغم مـن مظـاهر التعـدد، وتمثل العروبة عصب هذه المنطقة الحضارية الإسلامية؛ لأنها لا تحتل القلـب جغرافيًـا فقط، بل إن لها دورًا محوريًا تاريخيًا تصنعه إلى جانب الجغرافيا وهو جانب اللغة؛ حيث إن العربية هي لغة التراث الإسلامي الأعظم، وهي المرجعية المعرفية للمسلمين جميعًا. كما أن وسطية الموقع بالنسبة للعالم ككل يجعل من المنطقة العربية منطقة تفاعل "إمـا أن تكون صاحبة المبادرة ومصدر الفعل أو أن يُفعل بها".

والتعريف الحضاري يعد التعدد والتنوع عنصرًا أساسيًا في نظرته إلى المنطقة؛ إذ يجب أن تكون بؤرة التركيز فيها متمثلة في العنـصر الثقـافي والحـضاري الـذي شـكل الهوية. ويقدم الكيان العربي عمقًا حضاريًا استراتيجيًا يمتد إلى الكيانات المجاورة التي تشكلت وانـصهرت في بوتقـة حـضارية نوعيـة مـشتركة. وأهـم إسـهامات المنظـور الحضاري أنه يسد الباب أمام تجزئة المنطقـة إلى دويـلات قوميـة وطائفيـة وعرقيـة، في

(1) المرجع السابق، ص 27-28.

الوقت الذي تحمي فيه الكيانات العرقية والطائفية والقومية، فلا يذيبها في قومية واحدة غالبة ويؤمن خصوصيتها في إطار الكيان الحضاري الأشمل، فالحضارة الإسلامية حضارة استيعاب وليست حضارة تسلط. كما أن هذا المنظور يدعم من تكامل أوسع يعطي للكيان العربي وحدته كما يعطيه أعماقًا ثقافية وإنسانية واستراتيجية، وكما يعطيه تميزه كموقع قيادي محوري في وسط منظومة حضارية أصيلة. وهكذا تصبح المنطقة العربية وفق المنظور الحضاري هي "**وسط الوسط**" حيث "**تميزه الأوسطي**"، والأوسطية من منطلق ذاتي تفيد خصيصة تكوينية تلتصق بأصول نشأة الكيان وقواعد الحركة التنظيمية فيه وليست وصفًا من الخارج وفق مصالح ورؤية هذا الخارج التي تكاد تكون صدامية صراعية.

ولعل المنظور الحضاري يشترك مع ما بعد الحداثة في النظرة إلى التنوع والتعدد كعنصر أساسي في العالم، إلا أن المنطلقات مختلفة؛ فالسبب في الأول أن التنوع والتعدد يعد سُنّة من سنن الله في خلقه ما بين الحضارات، والأهم أنه تنوع في إطار جامع يعطي معنى ودلالة لتفاعل البشر مع الزمان والمكان مع الإبقاء على رابطة جامعة.

وتلعب الأنساق المعرفية دورًا أساسيًا في منهاجية المنظور الحضاري. فوظيفة النسق القياسي العملية والتطبيقية أنه يقدم مفهومًا تحليليًا من ناحية، كما أنه يقدم معيارًا للتوصيف والأحكام في دراسة هذه النظم من ناحية ثانية، ويقدم مثالية تتفاوت في إدراكها وتطبيقاتها من ناحية ثالثة، وأخيرًا يقدم إطارًا مرجعيًا لهذه النظم على اختلافها [1] . وكان طرح الأنساق المعرفية المتقابلة (التوحيدية والحداثية) تعبيرًا عن هذا الاستخدام في تشييد منهج كلي قادر على المقارنة بين كليات لا تغفل أهمية الجزئيات بل توظفها في إطارها. وارتباطًا بما سبق، جاءت المقارنة بين الدولة الشرعية كنسقٍ قياسي ينبع من الكيان الحضاري العربي الإسلامي وبين أنساق أخرى قدمتها الخبرة الغربية كاشفة للأبعاد المختلفة للنظم السياسية في محيطات حضارية متباينة. وتمت مقارنة الدولة الشرعية وبين أنماط مختلفة قدمتها التجربة الغربية مثل: الدولة الدينية ودولة القانون والدولة المدنية والدولة التعاقدية.

(1) منى أبو الفضل، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي، ورقة غير منشورة، ص3.

ثالثا: المنظور الحضاري ودراسة النظم السياسية في العالم العربي والإسلامي:

الإطار المفاهيمي الشارح:

سعت د.منى أبو الفضل إلى تعريف المنظور الحضاري بمفاهيم مجردة منحوتة لتكون أقدر على شرح نظمنا السياسية وتنظيم دراستها مثل: مفهوم "الأمة"، "الكيان الاجتماعي الحضاري" و"البيئة الحضارية الاجتماعية"، و"الدولة الشرعية"، و"النسق القياسي"، و"الفعالية الحضارية"، و"الدافعية الحضارية". فقد عمدت إلى إعادة تعريف النظم العربية من خلال المعايشة الحضارية لتاريخنا. وطرحت مقولات مهمة مثل: **"النظام السياسي أساسه الفعالية، والشرعية قاعدة الوجود وقاعدة التمكين"**.

ارتبط مستوى التحليل بالجماعة، ولكن مع نظرة متميزة لماهية الجماعة السياسية. انطلقت د.منى أبو الفضل من بيان أهمية طرح موضوع الأمة، كسبيل من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم. ولذا، فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار أن الأمة قد باتت تراثًا يُبَحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف، ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية قبل الإنسانية كافة (اختلاف مفهوم الأمة يجعله مفهومًا وظيفيًا). ولذا، فعلينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة وموقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟ وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته.

فالأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة، فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن هنا صارت "قيمة عليا" ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر، ومن ثم فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة. عند استخدام الأمة كمستوى للتحليل، تكون الرابطة الدينية/ العقدية هي الأصل في منشأ الدولة. فالهوية هنا ليست ذات نتائج سياسية بقدر ما هي منشأة للكيان السياسي ذاته، فدورها تكويني، أي أعمق وأهم، وهنا يلعب البعد الثقافي دورًا مهمًا في إطار المنظور الحضاري.

انبثق من مفهوم الأمة مفهوم آخر: الكيان الاجتماعي الحضاري وهو القاعدة الجماعية البشرية للنظام، ذات أبعاد معنوية ومادية تجتمع حول أصول عضوية وحيوية في بيئة زمنية متصلة ذات امتدادات مكانية يتم صقلها من خلال التفاعل والتواصل عبر المواقف المشتركة. فهي تحاول طرح منظور موضوعي يعبر عن الخصوصية التاريخية أو الذاتية الحضارية للمنطقة وينبع من البيئة الثقافية لها وقابل للتوظيف سواء في تعريفها أو شرحها أو دراستها[1]. وهو المدخل التفسيري لدراسة النظم السياسية من مفهوم حضاري؛ فالكيان الاجتماعي الحضاري يصف جماعة بشرية تشترك في خصائصها التكوينية وقواعدها الحركية والتي نظمت تفاعلها عبر امتداد زمني لتنتج بنية اجتماعية ذات هوية معينة يطلق عليها مفهوم الكيان الاجتماعي.

ويوجد الكيان الاجتماعي في بيئة حضارية تعد البوتقة التي تتفاعل فيها مكونات الكيان الاجتماعي حتى تتخذ صورتها النهائية. وللفعل الحضاري عناصر مادية ومعنوية. وتحكم علاقة الكيان الاجتماعي بالبيئة الحضارية عوامل محددة تشكل الفعالية الحضارية، وهي الحالة التي يوجد عليها الكيان في لحظة تاريخية معينة، وقد تصف علاقته بالكيانات الأخرى أو ببيئته الحضارية[2]. فموضع الوحي من البيئة الحضارية العربية يقدم ثلاثة أنماط من المتغيرات: متغير ثابت (تكويني)، ومتغير حيوي (تاريخي)، ومتغير متجدد يرتبط بقابلية الكيان الاجتماعي الحضاري لإعادة التشكيل والتطوير الذاتي والتكامل. إن معياري: الفعالية والشرعية تكون بالقياس إلى موضع النظم من الكيان الاجتماعي الحضاري، ومن ثم فالفعالية السياسية تُقاس بمقدار ما يتوافر من حيوية حضارية للكيان، ولا تقف الفعالية السياسية عند القياس الذاتي للنظام، وكذلك تنصب الشرعية على قيم موضوعية ولا تقف عند القيم الإجرائية أو الأدائية. وكلما تعاظمت آثار المؤثرات الذاتية بالنسبة للخارجية، ارتفع النظام في مقاييس الفعالية والحيوية وتضاءلت هوامش المؤثرات الخارجية عليه. وكلما ارتبط تماسك النظام البنياني، تلاحمت أعضاؤه ومتغيراته الذاتية وارتفعت قدراته الأدائية

(1) منى أبو الفضل، "التعريف بماهية المنطقة العربية"، إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص34.

(2) المرجع السابق، ص 34-35.

وارتقى في مقاييس الفعالية والشرعية؛ فمقياس الفعالية يستمد من موقع النظام السياسي من الكيان الاجتماعي الحضاري ولا تُعرف في إطار من الذاتية المرتدة إلى النظام.

وقد ارتبط مفهوم "الفعالية" عند د.منى أبو الفضل بالتوافق بين النموذج الثقافي الوسطي (الناتج عن النسق المعرفي التوحيدي) والمجتمع الإسلامي التاريخي؛ حيث إن صلة المجتمعات الإسلامية بالمبادئ التي قامت عليها صلة تكوينية وليست تزامنية، فالفعالية تقترن بقيام وتماسك تلك الصلة التكوينية. وعندما ترجح خصائص التزامن على خصائص التكوين، فإن ابتعاد المجتمعات الإسلامية عن النموذج الثقافي الوسطي (الذي يمثل أساسها التكويني) يجعلها عُرضة لتيارات الثقافة المتذبذبة. وبالتسليم بعالمية كلا النمطين (التوحيدي والتحديثي) وجدليتهما التاريخية، فإن ما يترتب على كل منهما بالنسبة لمجتمعه وتاريخه يكون نسبيًّا. ويساعد في فهم طبيعة العلاقة بين النموذج القياسي والنموذج التاريخي؛ حيث إنها تتيح استيعاب وتجاوز الثنائيات التاريخية والاستقطابات التنميطية [1].

واستخدمت العالمة الجليلة مفهوم "الدافعية الحضارية" لتحليل ودراسة الواقع السياسي العربي من حيث تكييف وتطوير قاعدة السلطة، وتكييف وتوجيه إطار الصراع في المنطقة. وأهم ما فيه أن بذور الحركة والتجدد تكمن في ذاتية الكيان.

الدولة والنظام السياسي:

عند دراسة الدولة، فإن المنظور الحضاري لا ينظر إليها كساحة للصراع أو كانعكاس لنتيجة التنافس أو تعبير عن مؤسسات بعينها، إنما هي دولة لها ركيزة عقائدية (وهنا الشريعة)، والشرعية ترتبط بالقوة والحق معًا (أي الواقع أو المادي مع القيمي أو الثقافي). يقدم النسق القيمي للدولة الشرعية الجوهر المعنوي للنظام. القيم الثلاث الرئيسة في منظومة القيم الإنسانية (العدل، والحرية، والمساواة) تم إدراجها في النسق الحضاري العربي الإسلامي ولكن في سياق تدريجي. فالقيمة التنظيمية العليا في

(1) منى أبو الفضل، "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، إسلامية المعرفة، العدد السادس، سبتمبر 1996، ص73-74.

الإسلام هي العدالة، وهى تنعكس نظميًا لتكون هي القيمة السائدة في ممارسة السلطة سواء داخل السلطة أي بين فروعها أو رأسيًا بين الحاكم والمحكوم، أو بين المحكومين وبعضهم البعض، أو بين الجماعة الإسلامية والجماعات الأخرى في المجتمع الإسلامي (أهل الذمة). في حين تبرز قيمة الحرية في التعاقد بما تنضوي عليه من مفاهيم حرية الإرادة والاختيار. كما تتحقق المساواة على المستويات الأربعة سابقة الذكر داخل وحدة نابعة عن العقيدة [1] .

الدولة الشرعية فيها تُحدِد العقيدة المبادئ العامة دون الأشكال التطبيقية والتفاصيل التي تُترك للزمان والمكان، أي أن المؤسسي تابع للثقافي. ويرتبط المتغير الثقافي بمستويين يتفاعلان معًا: الأول مكون العقيدة مصدر رئيس لتشكيل أبعاد تأثير الثقافي الذي يتحول إلى ركيزة الدولة، أما الثاني فيرتبط بممارسات وسنن المجتمعات التي تتنوع زمانًا ومكانًا. والشريعة هي ما أتى به الوحي ليدركه العقل. أي الشريعة لا ترتبط بالمطلق وحده، بل من خلال إعمال الإرادة وفق معايير منظمة مقننة في عالم الفقه والممارسة الفقهية لارتقاء العقل إلى مدارج الوحي واستنباط الفروع من الأصول[2]. إنها تلك العلاقة الجدلية الإيجابية بين المطلق والنسبي، الثابت والمتغير، القيمي والوضعي والدافعة لعملية تطور السياسي بشكل يسمح بتلازم الاستقرار والاستمرارية مع التجديد والتغيير.

الدولة الشرعية هي دولة ركيزتها الشريعة المنبثقة عن عقيدة التوحيد ومفهوم السلطة فيها (**حيث السلطة قيمة تأسيسية تحددها العقيدة، أما ممارسة السلطة فهي تخضع للقواعد التي تصدر عن الشريعة**) [3]. الدولة ليست وعاءً للقانون (**كما في الرؤية الألمانية على سبيل المثال**)، فالفقه الإسلامي ليس قانونًا بالمفهوم الوضعي؛ ولكنه يتضمن نظامًا أخلاقيًا قانونيًا بمعنى أكثر شمولاً وأكثر إلزامًا إلى حدٍ بعيد من أي قانون وضعي معلن. مردُّ ذلك أن طراز التشغيل والمفهوم والإنشاء والتطبيق وأشكاله

(1) منى أبو الفضل، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي، المرجع السابق، ص10-11.
(2) المرجع السابق، ص12.
(3) المرجع السابق، ص4.

وقنواته الرسمية مختلفة في الفقه الإسلامي عن القانون الوضعي. فالدولة تنشأ بشكل شرعي. بل إن الحكومة المسلمة بأشكالها التاريخية المتنوعة المنحرفة بدرجة أو بأخرى عن النموذج المعياري، ظلت حتى الفترة الاستعمارية الفاصلة واقعة في حيز الثقافة الوسطية. ولا يعني ذلك أن الممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي كان ملتزمة من حيث المبادئ. إن الهدف المهم هو الانتباه إلى الإمكانات القائمة على الصعيدين: المفاهيمي والتاريخي؛ لإرساء أسس بنيوية ومعيارية بديلة[1].

للدولة الشرعية أركان ومقومات (**بعضها أصول تأسيسية والبعض الآخر أصول مشتقة. أما عن الأصول التأسيسية فهي تتكون من الشريعة ، فكرة الإمامة أو الخلافة (مفهوم السلطة من منظور إسلامي وثالثًا الأمة. أما الأصول المشتقة فتمثلها القيادة (الأمراء والعلماء)، فهي نتاج تفاعل الأمة من بوتقة الشرعية المجتمعية (أي معايشة الشرع للواقع الاجتماعي وتكييف الواقع الاجتماعي لمقتضيات الشرع)**[2].

يقوم الالتزام في الدولة الشرعية على أساسيين متفاعلين: مادي وأخلاقي معًا، بل هو التزام معنوي قبل أن يكون التزامًا قانونيًا؛ لأن فرض الطاعة والولاء هو فرض منشؤه الالتزام بحاكمية الله يستوي فيه الحاكم والمحكوم، بل يصير الحاكم الأسبق والأولى بتحمل تبعته والأثقل حملاً ومسئولية. ويصبح مبدأ المسؤولية السياسية (مثل الحسبة) أساسه شرعي[3] . ليس هناك اعتراض على النظرية التعاقدية لنظام الحكم مع الالتزام السياسي الإسلامي. مبدأ الدمج المتضمن في التوحيد هو مبدأ كلي (**ولكنه غير شمولي**)؛ فهو يعول على عناصر النظام مثل العنصر الإكراهي، فالقوة يُنظر لها على أنها عامل تمكين أو أنه آصرة مشروعة لتأمين النظام العام في حالة ما تكون الملاذ الأخير. إلا أن بعد التمكن لا يمكن رؤيته خارج نطاق مرجعيات مفاهيمية محورية مثل: الحق (**بمعنى الحقوق والواجبات معًا**) والعدل والاستخلاف.

في إطار الثقافة الوسطية يمكن تصور سبيلين لنموذج نظام الحكم: الأول باستخدام مصطلح البيعة والثاني باستخدام مصطلح سياسة القوة. الأول يعكس نظام

---

(1) منى أبو الفضل، التوحيد: عالم الاجتماع الرسالي والنظرية الاجتماعية، د. ت.، د. ن. ص59.

(2) منى أبو الفضل، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي، مرجع سابق، ص 11 -12.

(3) المرجع السابق، ص14.

للتبادليات قائم على وجود الحقوق والواجبات. ويدعو النهج الآخر إلى إعادة تحديد دلالة القوة في إطار القالب التعاقدي (الحق مقابل الواجب) من جانب ومن منطلق الغايات أو الأهداف الجماعية للجماعة كظاهرة زمنية من جهة أخرى. وبهذا يصبح دور القوة إنقاذ المبدأ وليس إنشاء المبدأ أو تأسيسه، ثم إن قاعدة أن **"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"** يشرح على أحسن وجه العلاقة بين القوة والأخلاق في نفسية المسلمين. وهذا هو السبب في النظر إلى القوة في تراث التشريع الإسلامي على أنها عامل من قبيل لطف الله بالعباد وليست شرًا بالضرورة. ومثلت الخلافة وليس الملك النموذج السائد لدى جمهور الفقهاء. لعله يمكن النظر من جديد في تصنيف ابن خلدون بين نظام حكم شرعي قائم على السياسة الشرعية وبين نظام حكم قائم على القوة. والقوة في نظام القوة التوحيدية لا يمكن رؤيتها بمعزل عن النظام وهي تابعة له تستمد مشروعيتها من دورها في النظام، فهي إما أن تكون على طريق الحق والعدالة، أو تكون قوة فاسدة أو قابلة للإفساد [1].

يفرض الإسلام أكثر من قاعدة أخلاقية على الأفراد في سلوكهم اليومي، فالسعي ضروري لإقامة نظام عادل يمارس العدالة والصلاح. والشريعة أساس النظام العام فهي تشكل إطار العمل الدستوري لنظام حكم إسلامي، وتوفر معايير للمشروعية في ذلك النظام والعلاقة الجوهرية بين الحاكم والمحكوم من النوع التعاقدي متجسدة في البيعة التي تفوض الأمة بموجبها السلطة إلى قادتها يتعهد بالطاعة طالما التزمت القيادة السياسية بدستور تأسيسها[2].

كانت الدولة حتى الحقبة الاستعمارية من مهام الدين والأمة، إلا أنه تم التخلي عن الشريعة بحلول مفهوم الدولة القومية إبان الاستعمار، إلا أن تدني مكانتها الرسمية في الوضع المؤسسي الجديد لم يستأصل علاقة الشريعة بالدولة؛ فقد عنت الشريعة أكثر بالأسس القانونية للأمة أو مدونة القوانين المعيارية التي يسنها الفقهاء، بل شكلت على الدوام النسيج الأخلاقي القانوني إلى تخلل حياة الأمة ووفر أساس المشروعية[3].

---

(1) منى أبو الفضل، التوحيد: عالم الاجتماع الرسالي والنظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص54-55.
(2) منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، ترجمة السيد عمر، مرجع سابق، ص66.
(3) المرجع السابق، ص82.

التوازن داخل النظام يقوم من خلال أمرين: الأول المعـايير القيميـة التـي تحكـم النظام السياسي **(العدالة ودلالاتها)**، والثاني يظهر عـلى المـستوى النظـامي مـن خـلال الفصل والتمييز بين وظائف النظام **(الاختيار والإفتاء والقضاء)**، وهو تميز مرن يلعب فيه الخليفة دورًا محوريًا. وتتجاوز العدالة كقاعدة سلوكية مجرد كونها شرطًا من شروط الولاية لأن تصير معيارًا أساسيًا من معايير ممارسة واستخدام السلطة(1) .

تناولت د.منى أبو الفضل النظم العربية في إطار ما تعيشه من أزمة متعددة الأبعاد، وضعت لها دلالات ومؤشرات ومظاهر، جميعها ترتبط بافتقاد الفعالية التـي تـتجلى في وجود هوة بين الإمكانات للوجود الحضاري المحقـق والإنجـازات الفعليـة في هـذا المجال، واتساع الفجوة بين القدرات الكامنة للوجود العربي المـؤثر وقدراتـه الفعليـة، واحتداد التناقض بين التطلعات العربيـة والواقـع العـربي. وتـصبح الأزمـة حـضارية عندما تكون شاملة بكافة أوجه الحياة العامـة والخاصـة في المجتمـع. وهـي حـضارية بمعنى أنها تمس مواطن الذاتية العربية في خصائـصها التكوينيـة وفي مـسارها، وأيـضًا بمعنى أنها تفضي عن تخلف الكيان الاجتماعي العربي وعن عجزه في التعامل من موقع التمكن مع مقومـات الفـترة التاريخيـة الراهنـة. ومـن خـصائص الأزمـة الحـضارية: التداخل والتشابك والتداعي بين حلقاتها.

وعندما تناولت د.منى أبو الفضل الأزمة اللبنانية، اعتبرت أن أزمة النظام اللبنـاني تتجاوز أزمة سلطة إلى أزمة في طبيعة الوجود للكيان السيادي اللبناني المعاصر؛ حيـث تُثار قضايا ترتبط بمحاوره الوجودية (الهوية والشرعية)، وهي جزء لا يتجزأ من أزمة الكيانات العربية.

رأت د.منى أبو الفضل أن النظم العربية على اخـتلاف أشـكالها وشـعاراتها تعـاني اختلالاً في قنوات الاتصال الجماهيري وقنوات تنظيم العلاقة بـين القاعـدة والقيـادة، ويتولد عن ذلك أزمات عديدة تتجمع في أزمة الشرعية. ومـن مظـاهر هـذه الأزمـة: تعميق التبعية السياسية وتزايد عنصر القوة المادية في النظـام وتـصاعد مكانـة وأهميـة القوات الأمنية والقمعية وتأرجح النظام بين العنف والسلبية في دورات متلاحقة مـن

(1) منى أبو الفضل، مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي، مرجع سابق، ص 19.

العنف والاسترخاء. وتبرز هنا أهمية النسق القياسي في ظل هذا الواقع المتردي. فللإسلام كدعوة عقائدية دلالالته العصرية (بجانب دلالاته التاريخية)، تبدو أوضح عندما تتهيأ ظروف الدعوة وتوجد النخبة الواعية. وقدمت مدخلين للاقتراب من النسق القياسي: مدخل من القمة (مدخل القيادة) ومدخل قاعدى (ينطلق من الجماعة المحكومة)، وكلا المدخلين مقبول وفق منطق الدولة الشرعية. وواقع الحال أن النظم العربية المختلفة تسعى لتأكيد اقترابها واتجاهها نحو النموذج الشرعي في ظل وجود اتجاه عام نحو توسيع قاعدتها الشرعية وعدم اقتصارها على نخب معينة. وفي هذا المناخ تزداد مساحة البديل الإسلامي في الواقع السياسي العربي، وبذلك يزداد تطعيم الأنماط السياسية المطروحة بعناصر من النسق السياسي[1].

۞

(1) المرجع السابق، ص27.

الشرق في قلب الغرب
البديل الثالث



د.محمد صفار(*)

تقديم:

في سياق حديثه عن عقبات التفكير العلمي، يورد فؤاد زكريا مثال السلطة الفكرية كمصدر لا يناقش للمعرفة باعتبارها من أبرز تلك العقبات.

ويؤكد أن الفيلسوف الحق لا يقبل أن يتحول فكره إلى سقف يحول دون رقي المعرفة **"بتعطيل تفكير الآخرين وشل قدراتهم الإبداعية"**. ويغدو أسمى تكريم للفيلسوف في تجاوز أفكاره. ويعطي هذا التجاوز معنىً ودلالة للفيلسوف الراحل، فهو يعني **"أنه أدى رسالته في إثارة عقولنا إلى التفكير المستقل على الوجه الأكمل"** (1) . وكان إنتاجه الفكري بذلك مرحلة من مراحل الفكر وخطوة على طريق العلم، وكلاهما، أي الفكر والعلم، لم ولن يتوقفا طالما استمرت حياة الإنسان على الأرض. وفي فلك ذلك المعنى ستدور هذه الورقة.

لم يكن يدور بخلد ابن خلدون وهو يخط عبارة أن المغلوب مولع أبدًا بتقليد الغالب، التي ستصبح أشهر اقتباسات مقدمة كتاب العبر، سوى تأثير الصراع بين العصبيات القبلية (بلغته) على الأبنية والرموز الثقافية (بلغة عصرنا).

لكننا صرنا نسحب بشكلٍ تلقائي علاقة الغالب والمغلوب على العلاقة مع الآخر الحضاري، وأخرجنا مقولة ابن خلدون بأكملها من مجال الصراع بين قوى سياسية- اجتماعية، تنتمي إلى الإطار الثقافي- الديني نفسه، إلى ميدان العلاقة بين الثقافات والحضارات المختلفة، وعلى وجه الخصوص ميدان علاقتنا بالغرب. وسيؤثر ذلك الأمر - أي أحادية السياق الثقافي في العلاقة بين القوى المتصارعة- على درجة تعقد الأساس النفسي للمواجهة بين المتصارعين.

(*) مدرس الفكر السياسي والنظرية السياسية بقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

(1) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص 79 .

يتضح من مقولة ابن خلدون الشهيرة أن تقليد الغالب عملية تدريجية تبدأ بـ: الشعار، فالزي، أي الأمور المظهرية البسيطة، لتعمق مع تبني آرائه، ولتتوسع فتشمل سائر عوائده وأحواله. ويضع ابن خلدون تفسيرًا نفسيًّا لعملية التقليد هو حجر الزاوية في علاقة المواجهة بين المتصارعين، وفي الوقت نفسه أساس شرعية التقليد لدى المغلوب. وأهم ما يورده ابن خلدون في تحليله للأساس النفسي للعلاقة هو أن المغلوب في حقيقة الأمر لا يرغب نهائيًّا في الاعتراف بالسبب الحقيقي وراء هزيمته (وهو في حالة ابن خلدون ضعف قوة العصبية). سأحاول هنا دفع تحليل ابن خلدون النفسي لعلاقة الغالب والمغلوب، التي ينظر إليها من وجهة نظر المغلوب ولو نظر إليها من زاوية الغالب لتحدث عن هيمنة الغالب لا تقليد المغلوب وأسبابه، إلى أبعد مما يتصور أو يرغب فيه ابن خلدون ذاته. إن المغلوب بدلاً من أن يتحمل المسئولية لما حاق به من هزيمة، ويحاول اكتشاف عوامل تصوره وعيوبه التي أنصت إليها، سيحاول (بدرجة عالية من خداع الذات) محو الحدود الفاصلة بين أسباب هزيمته وأحوال وعوائد الطرف الآخر، ليطابق بينهما. وبدرجة في غاية التشتيت لانتباهه، يدفع اللوم بشكل عمدي بعيدًا عن نفسه، بل ويلقى به على الطرف الآخر بصورة شبه قدرية، تزيل عن كاهله أي مسئولية عن هزيمته. إذ يقيم أو يصطنع علاقة سببية بين انتصار الطرف الآخر (وليس هزيمته هو) وأحوال وعوائد ومعاش الطرف الآخر (وليس عوامل القوة والضعف الخاصة به). ولن يقود ذلك سوى إلى ما يشير إليه ابن خلدون من تعظيم الغالب واعتباره مثالًا للكمال، الأمر الذي سيجسد نفسه في تقليد الغالب وأتباع نموذجه[1]. ولا شك أن استمرار التقليد سيمحو الملامح النفسية للمغلوب واحدًا تلو الآخر وسيذيب مفاصله الاجتماعية، بما يقود إلى تعميق علاقة السيطرة، إن لم يكن تصفية وجود المغلوب ذاته.

إن أحادية السياق الثقافي- الديني، أي انتماء القوى المتصارعة إلى الإطار الحضاري نفسه، تفسر لنا ما أثبته ابن خلدون لما لاحظه من أساسٍ للعلاقة بين الغالب والمغلوب

(1) Suffer, Mohamed, **the Political Theory of Sayyid Qutb**, Berlin: Verlag Dr. Köster, 2004, 1st Aufl. pp. 92- 93.

نفسها. لقد أكد ابن خلدون ولع المغلوب بالتقليد، وللدلالة على ذلك استخدم لفظ مولع، وهو من ناحية تركيبه اسم مفعول مثل مغلوب تمامًا، لكن مُولع على وزن مُفعل لأنه اسم مفعول مبني للمجهول (**أي فاعله غير معروف أو على الأقل مستتر**)، بينما مغلوب اسم مفعول صريح لفعل مبني للمعلوم (**أي فاعله معروف وواضح**). وفي حين يورد ابن خلدون فاعل الفعل غلب أي الغالب، فهو لا يستطيع أو فلنقل لا يرغب في أن يورد فاعل الفعل أُولع، فهو مبني للمجهول ويعني لغويًا أُغري، وهذه الثغرة التي تركها ابن خلدون عمدًا هي التي تسمح بالتأويل السابق من أن المغلوب هو الفاعل المستتر والمفعول به سويًا في عملية الإبلاغ أو المولوع بالغالب. لا تفسر إذن أحادية السياق الثقافي-الديني الأساس النفسي لعلاقة المغلوب بالغالب فحسب، بل تجعل تقليد الغالب هو البديل الأول والآخر أمام المغلوب، وحتى إذا انتصر المغلوب على الغالب، فسيعمد المغلوب الجديد إلى تقليد الغالب الجديد. أفلم يشر ابن خلدون إلى ثبات الأساس النفسي للعلاقة بإيراده لكلمة أبدًا عقب مولع مباشرة في مقولته الشهيرة؟ ألا نخلص من ذلك إلى أن العلاقة الصراعية بين القوى المنتمية للسياق الحضاري نفسه ستجعل أمام المغلوب بديلاً واحدًا حتمًا، ألا وهو تقليد الغالب وإفناء الذات، بحسب ما أورده ابن خلدون؟

لا يمتاز "**أرنولد توينبي**" عن ابن خلدون فقط، من حيث دراسته لحضارات وثقافات مختلفة، بل يتفوق على غيره من مؤرخي الحضارات الغربيين، وعلى درجة الخصوص "**أوزوالد شبنجلر**". ففي حين يرى "**شبنجلر**" الحضارات تشير في دورات مغلقة تشبه تعاقب الفصول الأربعة في السنة، دون اتصال بين تلك الدوائر المغلقة، يجعل "**توينبي**" من اللقاء أو المجابهة (Encounter) بين الحضارات على حد تعبيره، بؤرة لدراسة تاريخها.

لا شك أن دراسة "**توينبي**" للعلاقة بين الغرب وحضارات شتى، لعب الغرب فيها دور مركز الإشعاع، جعلت تحليله لعملية التأثير الثقافي، أو ما يسميه هو الإشعاع الثقافي، أكثر دقة وعمقًا. وسيؤثر اختلاف السياقات الحضارية في دراسة "**توينبي**" لتاريخها على تحليله لأساس العلاقة بين الحضارات، وإن كان سيلجأ إلى الأساس النفسي مثل ابن خلدون، ولكن بطريقة مختلفة تمامًا.

يماثل "توينبي" بين عملية الإشعاع الثقافي من حضارة غالبة باتجاه حضارة مغلوبة وبين عملية اختراق شعاع ضوء لمنشور زجاجي. وتمامًا مثل المنشور الزجاجي ستؤدي مقاومة الجسد الاجتماعي والمعتدى عليه إلى تشتت وتفرُّق الشعاع الثقافي المنبعث من الحضارة المشعة، حينئذ يتحلل ذلك الشعاع الثقافي إلى ألوان الطيف المكونة له (التكنولوجيا والدين والسياسة والفن وغير ذلك). ومن التجربة التاريخية لارتطام الحضارتين الصينية واليابانية بالإشعاع الثقافي الغربي، يستخلص "توينبي" أن قدرة الاختراق لهذا المكون أو ذاك تتناسب عكسيًّا مع قيمته الثقافة، أي أن "القانون العثر للعبة التلاقح الثقافي (Cultural Intercourse)" هو حدوث "انتقاء آلي لأتفه العناصر في الثقافة المشعة". لكن تحرر هذا العنصر من العناصر المحيدة لآثاره والموازنة له في النسق الأصلي للثقافة المشعة يجعله ذا تأثير مميت، حينما يصير مطلق السراح في الجسد الاجتماعي الغريب، بحيث يغدو المكون الطليق في عملية الإشعاع الثقافي مشابهًا للإلكترون الطليق عقب انشطار الذرة أو للأمراض المعدية الطليقة[1]. في ظل هذه الظروف سيتحول ما كان بمثابة اللحم المغذي في حضارة ما إلى سم زعاف عند الحضارة الأخرى[2].

ويضيف "توينبي" قانونًا آخر يحكم عملية المجابهة أو المصادمة بين الثقافات، استقاه من الخبرة التاريخية المصرية الحديثة في عهد محمد علي، ألا وهو التتابع، أو على حد تعبيره "أمر يقود إلى أمر". ذلك أن المكون الذي انفصل عن الشعاع الثقافي للحضارة الغالبة بمجرد اختراقه الجسد الاجتماعي الأجنبي سيسحب خلفه بقية المكونات الأخرى للشعاع الثقافي، واحدًا تلو الآخر. وهو ما يقود في النهاية إلى قيام تلك المكونات التي فُصِمت عن نسقها في ثقافتها الأصلية إلى إعادة تأسيس نفسها وترتيب علاقاتها في بيئتها الجديدة، التي اخترقها في البداية عنصر ثقافي واحد، يصفه "توينبي" ذاته بالتفاهة وعدم القيمة [3].

(1) Toynbee, Arnold, **Civilization on Trial and the World and the West**, NY: Meridian Books, 1963, pp. 278- 9.
(2) **Ibid**, p. 280.
(3) **Ibid**, p. 283.

ورغم لجوء "توينبي"، مثل ابن خلدون، إلى الأساس النفسي في تفسير علاقة التصادم أو الإشعاع الثقافي، إلا أن اتساع نطاق تحليله، ليشمل حضارات مختلفة تنتمي إليها الكتل المتصارعة، قاده إلى موقف نفسي على النقيض تمامًا من ولع المغلوب الذي أورده ابن خلدون. فالاشمئزاز والعداء الغريزي الذي يشعر به الجسد الاجتماعي المعتدَي عليه، أو "**الضحية**" بتعبير "**توينبي**"، تجاه عملية الإشعاع الثقافي التي تهدد نمط حياته، يقف وراء المقاومة أو الممانعة المبدئية للشعاع الثقافي الغازي؛ ومن ثم يقود هذا الموقف النفسي إلى الارتطام المفضي إلى تفرق هذا الشعاع الثقافي الكاسح وتحلله إلى العناصر المكونة له. هذا الموقف النفسي ذاته، المشبع بالعداء والاشمئزاز، يكمن خلف الموافقة على مضض على انتقاء أتفه مكونات الشعاع الثقافي الغازي، لأنه من ناحية سيكون أقل قدرة على إحداث الاضطراب والبلبلة في النسق الاجتماعي والثقافي المغلوب، ولأن المغلوب من ناحية أخرى يأمل في وقف الشعاع الثقافي الكاسح بتقديم تنازلات لا قيمة لها.

لكن استيعاب العنصر الثقافي التافه، أيًا ما يكون ذلك، وحلوله في النسق الثقافي المغلوب سُيفعِّل ما أسماه "**توينبي**" بقانون (أمر يقود إلى أمر)، وبالتالي سيقود إلى السماح بدخول بقية العناصر المكونة للثقافة الغازية. إن موقف العداء والمعارضة هازم لذاته (Self-Defeating) وهو أشبه ما يكون بركل الأشواك، على حد وصف "**توينبي**" [1]. وتؤكد التجربة العثمانية هذه الحقيقة نفسها؛ ففي لعبة التلاقح الثقافي أدى اتباع الغرب في المجال العسكري (السلاح والتدريبات والأزياء)، لا محالة وفقًا لقانون التتابع، إلى سلسلة من الأمور قادت بدورها إلى: تحرير المرأة، واستبدال الحروف الأبجدية اللاتينية مكان الحروف العربية، وأخيرًا هدم نظام الخلافة الإسلامية الذي هيمن على جميع مجالات الحياة [2]. وسينتهي الأمر، مثلما تشير الحالة الهندية، إلى شعور أبناء الثقافة المغلوبة بأنه قد نمت لديهم أرواح غربية، وسينسون وجودهم الذي كانوا عليه [3].

ويخلص "**توينبي**" من الحالات التاريخية التي درسها إلى أن المجتمع الذي تلهبه

(1) **Ibid**, p. 287.
(2) **Ibid**, p. 285.
(3) **Ibid**, p. 286.

حرارة الإشعاع الصادر من ثقافة أجنبية، يجد نفسه أمام بديلين. فهناك الاستجابة التلقائية السلبية التي تشبه انسحاب السلحفاة داخل قصعتها، أو تكور القنفذ على نفسه وإبرازه لأشواكه للخارج. وقد كانت الوهابية والمهدية والسنوسية أمثلة في تاريخ المواجهة بين الإسلام والغرب على الاستجابة السلبية، التي يرى "توينبي" أنها ستلقى مصير الفناء. ومن ناحية أخرى، هناك الاستجابة الإيجابية البناءة التي تنتصر على الميول الطبيعية للرد على تحدي العدوان الثقافي، بالطريقة السلبية، فهي تجتهد لامتلاك أسباب قوة الحضارة الغازية ومحاربتها بأسلحتها. وتعتبر الشخصيات السياسية الكبرى مثل: بطرس الأكبر، وسليم الثالث، ومحمد علي، وكمال أتاتورك، نماذج لرجال الدولة ذوي الرؤية والبصيرة، التي أتاحت لهم الاستجابة بالشكل الإيجابي البناء[1]. وحينما يورد "توينبي" أن رجال الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، كانوا يخادعون أنفسهم بتخيُّلهم أنهم يستطيعون حيازة السلاح الغربي، ثم يوقفون بعد ذلك عملية التغريب [2]، فإنه يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الحضارة المغلوبة ليس أمامها في الواقع سوى تقليد الحضارة الغالبة. وهو في ذلك يخلص إلى نفس النتيجة التي خلص إليها ابن خلدون من قبله، رغم اختلاف الرجلين في تحليل الأساس النفسي للعلاقة أو المواجهة بين المغلوب والغالب.

غير أن اتخاذ "توينبي" الخبرة اليونانية-الرومانية مرجعًا تاريخيًا يستقي منه مفاهيمه وتصوراته واستنتاجاته، الأمر الذي طالما عابه عليه نقاده، جعله يؤكد (بالرغم مما سلف) أن البديلين السابقين لا يمثلان الكلمة الفاصلة في الاستجابة لتحدي عدوان الحضارة الغالبة. وهو يرى أن الخبرة التاريخية اليونانية- الرومانية، بحسبانها أفضل مصدر للمعلومات على ما يزال وراء حجب الغيب من مستقبلٍ للحضارة الغربية، هو ذلك الفصل من التاريخ الذي يمكن أن تقرأ فيه هذه الكلمة الفاصلة[3].

وحيث إن الثقافة اليونانية-الرومانية قد انتشرت في أيامها بقدر اتساع انتشار الحضارة الغربية نفسه في العالم في أيامنا هذه، كما أحدثت صدمةً عند الشعوب التي

---

(1) Ibid, 287-8.
(2) Ibid, 285.
(3) Ibid, 288- 292.

تعرضت لها في القرن الرابع قبل الميلاد بمثل ما عانت منها الشعوب التي تعرضت للثقافة الغربية الحديثة منذ القرن الخامس عشر ميلاديًا، فإن صيرورتها التاريخية يمكنها أن تزكي البديل الثالث للاستجابة لاختراق الإشعاع الثقافي الغازي[1].

بعد أن استنفد الهجوم الكاسح للثقافة اليونانية-الرومانية قوته، وهيأ عهدًا من السلام والاستقرار في القرن الثاني بعد الميلاد، بدأت الشعوب المنتمية لتلك الثقافة والشعوب الخاضعة لها تشعر بفراغ روحي، لم يستطع فلاسفة تلك الحضارة مداواته أو حتى استشعاره. هنالك تعرضت الثقافة اليونانية-الرومانية لهجوم مضاد، لم يشعر به أحد لأنه كان على المستوى الديني، ولم يكن على المستوى العسكري أو السياسي أو الاقتصادي. فقد استطاع عدد لا يُستهان به من دعاة الديانات الشرقية أن يأخذوا بزمام المبادرة من أيدي اليونان والرومان ويتقدموا لملء الفراغ الروحي الذي أكل قلب الثقافة الغالبة[2]. وقد استطاعت عناصر البديل الثالث، الذي يجوز لنا أن نطلق عليه **(الاختراق من الداخل)** أو **"بديل طروادة"** اقتداءً بـ"توينبي" في استرشاده بالخبرة التاريخية اليونانية الرومانية، أن تستوعب أبعاد الموقف التاريخي الذي خلق ذلك الفراغ الروحي وأن تقدم علاجًا ناجعًا.

وتتلخص عناصر هذا البديل فيما يلي من مبادئ: أولًا فكرة الأخوية الإنسانية التي ستسمو على الذعاوى والدعاوى المضادة في إطار الحرب الثقافية (Cultural War Fare) الضروس، بين أنصار البديلين السالفين، اللذين أثبت الواقع على الأرض، آنذاك، استهلاكهما لذاتهما وإشاعتهما لليأس والإحباط دون تحقيق لنتائج ملموسة. ومن هنا أثلجت الأخوة الإنسانية المفتوحة لكل بني البشر، دون تفرقة بسبب ثقافة أو طبقة أو جنس، القلوب التي حرَّقها لهيب الصراعات والانقسامات والإحباطات[3]. ثانيًا: مبدأ الخلاص بواسطة عناية إله مطلق متجاوز للزمان والمكان، فلقد أثبتت تقاليد عبادة الأباطرة، أو الاستغناء عن الآلهة، بالمرة، أنها لم تجد نفعًا في إشباع القلوب الجائعة **"لألوهية نستطيع عبادتها بالروح وفي الحقيقية"[4].**

---

(1) **Ibid**, 290.
(2) **Ibid**, pp. 294- 5.
(3) **Ibid**, pp. 295.
(4) **Ibid**, p. 296.

أخيرًا، توظيف الفن اليوناني والفلسفة اليونانية كأغلفة خارجية لمبادئ الديانات الشرقية؛ فرغم الجوع الروحي الذي عانته الثقافة اليونانية-الرومانية، فقد كان نمط الحياة العلماني، حيث يرد العقل ليحل محل القلب وينتج فلسفات تأخذ مكان الدين القديم، متجذرًا بما يعوق تذوُّق أو استساغة من نشأ على الثقافة اليونانية الوثنية بمبادئ الديانات الشرقية.

ومن هنا، فقد "اتخذت الديانات الجديدة لنفسها مختلف الأشكال من الأَردية اليونانية، وغلَّفت حبة الدواء المر بطبقة من السكر الحلو" [1] .

رغم اختلاف أساس التفسير النفسي ودرجة تعقد تحليله لدى ابن خلدون و"توينبي"، فإن تحليليهما لعلاقة المغلوب بالغالب يفسر لنا، في ظل الهيمنة الكونية للحضارة الغربية ووصول منتجاتها المادية والفكرية إلى شتى الأصقاع، لماذا أخذ الفكر العربي الحديث منذ نشأته يكرر على نفسه السؤال المتعلق بالعلاقة بالغرب مرات. لكن بخلاف ابن خلدون، يقدم لنا التحليل التاريخي لـ"توينبي"؛ نظرًا لاتساعه وشموله أكثر من ثقافة، إطارًا ملائمًا لدراسة البدائل المتاحة أمام المغلوب، أي الإجابات المختلفة التي طرحها المفكرون العرب في العصر الحديث عن السؤال عن العلاقة مع الغرب، استجابة للإشعاع الثقافي الغربي الكاسح. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: ما إذا كانت البدائل الثلاثة تتكرر بحذافيرها في الأزمات المختلفة، إن لم يكن في الأمكنة المختلفة في العصر نفسه؟ ويرتبط ذلك بسؤال أكثر عمقًا عما إذا كان التاريخ يكرر ذاته؟ لو اتخذنا نظرة ابن خلدون أو حتى "شبنجلر" كمنطلق للإجابة عن هذا السؤال، لكانت الإجابة بالإيجاب؛ لما تتسم به نظرتهما من دائرية. أما "توينبي" الذي تقوم نظرته للتاريخ على منطق التحدي والاستجابة المستمد من الاعتقاد في حرية الإرادة الإنسانية، فستكون إجابته بالنفي، لكنه في الوقت عينه سيعترف أنه "من الحماقة ألا نستفيد إلى أقصى حد من بصيص ضوء يحوم حولنا"، فتضي أحداث الماضي مرآة المستقبل [2] .

(1) Ibid, p. 297.
(2) Ibid, p. 293.

من هذا المنطلق فعند توظيف الإطار الذي يقدمه "توينبي" لدراسة استجابة الفكر العربي الحديث للإشعاع الثقافي الغربي، لابد من أخذ عامل الزمان في الحسبان. إذ بينما تناول "توينبي" بالبحث والدراسة مرحلة تاريخية كان فيها اللقاء (أو المجابهة) مع الغرب مازال في مستهله، تظل هذه الورقة فترة زمنية متأخرة، صار لعملية التغريب فيها قرابة قرنين من الزمان. ويترتب على تلك المقدمة المنطقية مجموعة من النتائج تجعل من اللازم إدخال بعض التعديلات على إطار "توينبي"؛ حتى يصبح أكثر ملاءمة للموضوع محل الدراسة في هذه الورقة.

فلقد انتشرت مكونات الثقافة الغربية ومنتجاتها في جميع أنحاء العالم بما يسقط من الناحية الواقعية بديل الاستجابة السلبية الرافض لحضارة الغرب، وإن كانت عناصر الموقف النفسي الذي يتأسس عليه، أي الممانعة والمقاومة، ستشيع بدرجات متفاوتة في الاستجابات المتباينة للفكر العربي الحديث. يضاف إلى ذلك أن تراكم الخبرة التاريخية للاحتكاك بالغرب، فضلًا عن ظهور آثار عملية لوضع بديل الاستجابة الإيجابية- أي اتباع الغرب- موضع التطبيق، أفرز نقدًا ذاتيًا وحوارًا داخليًّا بين أنصار هذا البديل. وفضلًا عن تلك الحوارات والمجابهات بين أنصار الموقف الواحد، ناهيك عن الصراعات مع أنصار المواقف الأخرى، التي من شأنها أن تؤدي إلى سيولة هذه البدائل وذوبان الحدود الفاصلة بينها، فإن محاولات النقد الذاتي ستحدث تمايزات حتى في إطار البديل الواحد. وسيترتب على ذلك ليس فقط فتح السبيل أمام تحولات فكرية من موقف لآخر أو من بديل لآخر، بل أيضًا إلى ظهور بدائل جديدة.

في هذا السياق، ستسعى هذه الورقة إلى استقصاء كيفية فتح الاستجابات المتمايزة، للتحدي الثقافي/ الحضاري الغربي، الطريق أمام ظهور البديل الثالث، في الفكر المصري في أوائل القرن العشرين. وسيتم ذلك من خلال تناول محاولتين فكريتين لصياغة العلاقة مع الغرب، وذلك لب الاستجابة الفكرية للتحدي الحضاري الغربي، قدمهما اثنان من أبرز مفكري هذه الحقبة، وهما: طه حسين، ومحمد حسين هيكل. كما ستحاول هذه الورقة التحقق من مدى انطباق أو تباين عناصر البديل الثالث، الذي استخلصه

"توينبي" من الخبرة التاريخية اليونانية- الرومانية، مع طرح منى أبي الفضل لإعادة صياغة العلاقة مع الغرب، في إطار تقديمها مشروعًا بحثيًا عن الفكر الغربي.

[1] طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر:

لا يفوت من يعرض للعلاقة بين الشرق والغرب، من المفكرين، أن يقف ببيت كيبلنج المشهور (الشرق شرق- والغرب غرب ولم يلتقيا أبدًا). ولم يكن طه حسين استثناءً على ذلك، وإن رأى أن ذاك الشرق في بيت كيبلنج ليس للمصري فيه مكان، فوطنه لم يكن الشرق أبدًا. ويتبنى طه حسين عبارة الخديو إسماعيل الشهيرة عن أن مصر جزءٌ من أوروبا، مثبتًا إياها ومؤكدًا أن مصر كانت جزءًا من أوروبا دائمًا وفي كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية (1).

ويكشف إحساس طه حسين وإدراكه لطبيعة اللحظة الحاضرة التي تشكل الوجود الثقافي الجمعي الذي ينتمي إليه، أو ما يسميه "فوكو" بـ"أنطولوجيا الحاضر (Ontology of the Present)"، ليس فقط عن كنه البديل الذي حاول صياغته، بل أيضًا عما أصاب هذا البديل من كسور وتشققات حاول طه حسين ترميمها وتجميلها. لقد صدر كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) عام 1938 أي في لحظة زمنية يصفها طه حسين بأنها عصر الحرية والاستقلال؛ إذ أعيد دستور 1923 بعد تعطيله لأكثر من ثلاث سنوات، وعقدت معاهدة 1936 التي أرست ولأول مرة علاقة تعاقدية بين مصر وانجلترا منذ عام 1882. إلا أن الحرية والاستقلال لم يكونا كاملين، حيث شهدت الديمقراطية الوليدة في أول عقد لها ثلاثة انقلابات دستورية أدت إلى تعطيل الدستور وحل البرلمان. ولم يرقَ ما حصلت عليه مصر في معاهدة 1936 إلى الوضع القانوني للدمونيون في إطار الكومنولث. ومن هنا يمكن فهم لماذا لم تستغرق طه حسين أحاسيس الفرح والغبطة لما تحقق، وإنما خالجته مشاعر قلق وخوف شديدين، يدل على ذلك تكراره عبارة "أنا خائف" وما يرادفها ثماني مرات في أول فصل للكتاب، مما يبين الغرض منه(2). فضلاً عن ذلك، فهو يشعر بالمسئولية تجاه الجيل الجديد من الشباب

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 26.

(2) المرجع السابق، ص ص 10-11.

الجامعي الذين ضغطوا على الأحزاب المتخاصمة لتأتلف وتفاوض الإنجليز، والذين ألحوا في سؤال المفكرين وقادة الرأي عن واجبهم تجاه الوطن بعد حصوله على الاستقلال[1]. وتتعلق هذه المسئولية بإعادة طرح وتقديم بديل الأخذ عن الغرب أو التغريب، ولكن بعد ترميم ما أحدثته فيه الخبرة التاريخية والممارسة السياسية من شروخ وكسور، شوهت صورته، وجعلته يفقد جاذبيته، مما جعل البعض يتراجع عنه ويبحث عن بدائل أخرى.

في عرض طه حسين لتاريخ العلاقة بين مصر والغرب، يتضح أن المجال الفكري والثقافي استحوذ على نصيب الأسد من التفاعلات التاريخية، من أجل ذلك فالتاريخ الذي يتتبعه طه حسين هو تاريخ العلاقة بين العقل المصري والعقل اليوناني أو الأوروبي. عرف تاريخ مصر الموغل في القدم الشرق القريب، الذي يقع في حوض البحر المتوسط، وقامت صلات قوية بين مصر وبلدان هذا الشرق القريب، لعبت فيها مصر دورًا سياسيًّا وثقافيًّا مؤثرًا. إلا أن اتصال العقل المصري بالشرق الأقصى كان منعدمًا، وإن وجد فذو طابع سلبي عدائي، كمقاومة مصر العنيفة للغارة الفارسية في أواخر القرن السادس قبل الميلاد. وعلى النقيض من ذلك، كان اتصال مصر بالعقل اليوناني **"اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع، في الفن والسياسة والاقتصاد"**[2]. ففي عصور ازدهارها، أثَّرت مصر أو العقل المصري في حياة اليونان تأثيرًا لم يجحده شعراء ومؤرخو اليونان، وذلك في فنون العمارة والنحت والتصوير حتى في الحياة العملية وأمور السياسة، وشارك مصر في هذا التأثير أمم شرقية أخرى، كان لها نصيب وافر من الحضارة والرقي[3]. وعقب ضم الإسكندر مناطق واسعة في الشرق لإمبراطوريته، زاد اتصال مصر بحضارة اليونان، حيث **"تهلنت"** (أي صارت منتمية للهوية الهيلينية) وصارت الإسكندرية من عواصم اليونان الكبرى في العالم.

(1) المرجع السابق، ص 5.
(2) المرجع السابق، ص ص 14-15.
(3) المرجع السابق، ص ص 16 - 17.

وقد أفرز هذا الاتصال المكثف المنتظم بين العقلين المصري واليوناني مدرسة الفلسفة السكندرية التي استمر تأثيرها لفترة طويلة على مسار الفكر الإنساني[1].

خلاصة تلك المسيرة التاريخية، كما يصورها طه حسين، هي انتساب العقل المصري إلى "**أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم**" وكان العقل المصري هو أسن أفراد هذه الأسرة وأبلغهم تأثيرًا [2] ...

ولكن هل أخرج الإسلام، الذي تقبلته مصر قبولاً حسنًا، العقل المصري عن أصوله اليونانية؟

يؤكد طه حسين أن الوضع لم يتغير مع قدوم الإسلام؛ بل على العكس من ذلك، ساعد الإسلام على امتداد سلطان العقل اليوناني في الشرق البعيد والأقصى، ويتأسس ذلك على المشابهة التاريخية بين المسيحية والإسلام. حيث تتحد الديانتان في الجوهر وتتقاطعان في امتزاجهما بروح فلسفة اليونان، بحسب طه حسين. ولما كان اتصال أوروبا بالثقافة اليونانية عن طريق المسلمين يجعلها من مقومات العقل الأوروبي، فإن اتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية (بالمثل) يجعلها من مقومات العقل المصري[3]. ونتيجة ذلك كله تقرير طه حسين أنه ليس هناك عقل أوروبي وعقل شرقي وإنما هو عقل له جوهر واحد دون تفاوت أو اختلاف، وإن تقلبت عليه ظروف متباينة لتُحدث آثارًا مختلفة ومتضادة أحيانًا. فالعقل الإسلامي في مصر والشرق القريب ينحل إلى المكونات الثلاثة نفسها التي حددها "**بول فاليري**" للعقل الأوروبي، وهي: فلسفة اليونان وفنونهم، وفقه الرومان وسياساتهم، وعقائد المسيحية وأخلاقها. تلك المكونات نفسها يتصور طه حسين أنها تشكل العقل الإسلامي؛ إذ اتصل بفلسفة اليونان وفنونهم، وتأثر فقهه وسياسته تأثرًا شديدًا بتراث الرومان، وأخيرًا جاء الإسلام مصدقًا ومتممًا للمسيحية[4].

(1) المرجع السابق، ص 21.

(2) المرجع السابق، ص 17.

(3) المرجع السابق، ص ص 24- 25.

(4) المرجع السابق، ص 28.

وهذه النظرة لتاريخ العلاقة بين مصر والغرب (أو العقل المصري والعقل الأوربي) ستمكن طه حسين من أن يخلص لنتيجتين في غاية الأهمية من حيث تدعيمهما للبديل الذي ينحاز إليه. أولهما: أنه لا يقبل بأي حال وجود فرق جوهري بين العقل المصري والعقل الأوروبي؛ ثانيهما: أنه يعتبر "من السخف الذي ليس بعده سخف" الادعاء بأن العقلية المصرية شرقية كعقلية الهند والصين [1].

"**إني أحمد الله على أنني لست من الغفلة بحيث أدعو جادًا إلى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية بعد أن فتحت هذه الحضارة قلعة المحافظة في الشرق وهي الأزهر، وبعد أن أصبح الأزهر مسرعًا إلى هذه الحضارة يدفعه إسراعه إلى شيء يشبه الإسراف، إن لم يكن هو الإسراف**"[2] . ليست هذه العبارة، من وجهة نظر الباحث، عبارة مفتاحية فحسب، بل هي قطب الرحى للموقف تجاه الغرب أو البديل الذي يدعو إليه طه حسين، لكنها بالرغم من ذلك تحتاج إلى بعض التفسير. يؤكد طه حسين أن مصر نهضت نهضة "صريحة قوية"، بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر، مع الأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يقوم به الأوروبيون، بحيث صارت الجوانب المادية من حياة المصريين أوروبية خالصة بالنسبة للطبقات العليا في المجتمع. أما الطبقات الدنيا ذات القدرة الأقل في الأخذ بالمظاهر المادية للحياة الأوروبية، فإن المثل الأعلى لها في حياتها المادية هو نمط الحياة الأوروبي. الأمر نفسه يقرره طه حسين بالنسبة للجوانب المعنوية من حياة المصريين التي صارت "**على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة**"[3]، كنظام الحكم (**الديمقراطي أو حتى المطلق**) ونظام التعليم، بل حتى المؤسسات التقليدية كالمحاكم الشرعية والأوقاف والأزهر الشريف نفسه لم تعد استمرارًا للنظام الإسلامي القديم، بعد أن طالتها يد الإصلاح والتحديث[4]. ومن هنا يحمد الله طه حسين على أنه ليس من الغفلة ليدعو إلى الأخذ عن الغرب؛ لأن تلك العملية قد بدأت بالفعل وصار لها أكثر من قرن في أيام طه حسين.

---

(1) المرجع السابق، ص 20.
(2) المرجع السابق، ص 52.
(3) المرجع السابق، ص 31.
(4) لمزيد من التفاصيل: المرجع السابق، ص ص 31- 35.

إذا كان ذلك كذلك، فمن المشروع أن يثور التساؤل: إلامَ يدعو طه حسين إذن؟

بعد أن استعرض طه حسين (**بإيجاز غير مخلٍّ**) درجة اتساع ومقدار عمق عملية التحديث، أو الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة على نحو ما يفعل الأوروبيون، وما حققته من إنجازات، من غير الممكن التخلي عنها أو إهدارها، وجد أن هناك ازدواجية بين ما يقوم به المصريون في حياتهم العملية من تقليد الأوروبيين، من جهة، وبين إنكارهم ذلك في ألفاظهم وعقائدهم ودخائل نفوسهم، من جهة أخرى. تلك الفجوة بين القول والفعل، التي يصفها طه حسين بأنها "**نفاق بغيض**" لا يستطيع أن يسيغه أو يركن إليه [1]، تجعل التوجه الحداثي في مصر مشروعًا غير مكتمل. ولو أردنا اقتباس كلمات "**يورجن هابرماس**"، وهي السبب فيما تتعرض له عملية التحديث من الأزمات التي عايشها طه حسين والتي تهدد بإهدار منجزاته وتوقفه وحتى ارتداده على ذاته.

ولذلك فإن ما يدعو إليه طه حسين هو إغلاق هذه الفجوة وإزالة تلك الازدواجية والملاءمة بين الأقوال والأفعال، على حد وصفه، "**حتى نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة**" [2]. فإغلاق الفجوة بين القول والفعل كفيل إذن، من وجهة نظر طه حسين، بتجاوز الأزمات التي تعرضت لها عملية التحديث وإزالة أي عقبات مستقبلية في طريقها، حتى تتحقق الغاية النهائية، وهي الندية والشراكة في الحضارة مع الغرب. "**أنا إذن لا أدعو في حقيقة الأمر إلى شيء عملي، وإنما أدعو إلى شيء نفسي... أن نلائم بين آرائنا وأقوالنا وأعمالنا وألا ننكر الحضارة الأوروبية ونحن مقبلون عليها وغارقون فيها**" [3].

في هذا السياق، سيعيد طه حسين تقديم بديل الأخذ عن الغرب للجيل الجديد الشاب، بعد أن يقوم بترميم الشقوق والكسور التي ألحقها التطبيق العملي به، من أجل سد الفجوة السابقة، بما يعطي عملية التحديث قوة دفع نفسية جديدة.

---

(1) المرجع السابق، ص 41.

(2) المرجع السابق، ص 41.

(3) المرجع السابق، ص 51 وص 52.

وسيكون ذلك باتخاذ الخطوات التالية:

(1) **إعادة تركيز الأهداف والغايات:** يضع طه حسين الدفاع الوطني، الذي يتطلب جيشًا منظمًا على النمط الأوروبي وتدريبًا للشباب على الجندية مثل الأوروبيين، على رأس الأهداف، وهو ما سيجعل المصريين يدرءون عن أنفسهم **"غارة المغير"** ويمكنهم من الاستغناء عن الإنجليز، أي تحقيق الاستقلال بالفعل. ويثني بالاستقلال الاقتصادي بنموذجه الأوروبي والأمريكي والذي يتطلب الوسائل نفسها التي يستخدمونها لحماية ثرواتهم. يأتي بعد ذلك الاستقلال العلمي والفني والأدبي الذي لا غنى عنه لإعداد الشباب للدفاع عن الوطن وحماية ثرواته، ولإشعار الأوروبيين بأن المصريين وصلوا إلى درجتهم نفسها في النضج العقلي والفكري ليصبحوا شركاء أوروبا وأعوانهم لا خدمها ووسائلها إلى الحياة. وأخيرًا هناك الحرية داخل الوطن سواء تجاه الأجنبي المقيم فيه أو تجاه المصريين الآخرين، ويتأتي ذلك بحماية الاستقلال بالقوة وترسيخ النظام الديمقراطي[1].

(2) **إزالة الأوهام التي علقت في أذهان المصريين:** أحد أبرز عوامل الإنكار القلبي لأوروبا، رغم طغيان مظاهر الحياة الغربية في مصر، هو الاعتقاد أن الاتصال بأوروبا والأخذ بأسباب حضارتها يضر بمكانة الإسلام في مصر، أو على الأقل يقود إلى التورط فيما يخالفه. ويرد طه حسين على ذلك بأن الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية لا يعني أن تصبح مصر صورة طبق الأصل منها، كأن تتخذ المسيحية دينًا للمصريين مثلما هي في أوروبا مثلًا، بل أكثر من ذلك فالأخذ عن الغرب هو اتباع لمنهج المسلمين الأوائل الذين لم يتحرجوا من الاتصال بالحضارات الأخرى **(الفارسية واليونانية)** والأخذ بأسبابها، رغم ما أفرزه هذا الاتصال القديم من مساوئ **(كالزندقة والمجون والشعوبية)** احتملها المسلمون وقاوموا آثارها دون رفض الحضارات التي أنتجت تلك الآثار[2].

(1) المرجع السابق، ص ص 41- 44.

(2) المرجع السابق، ص ص 47- 50.

(3) **سد الذرائع أمام أي بديل آخر:** لما كان الطعن على الحضارة الأوروبية أنها مسرفة في المادية وفقيرة إلى الروحانية، يقود إلى الزهد فيها، والتوجه نحو الشرق الروحاني، وهو ما يعتبره طه حسين ليس فقط "من الكلام الفارغ والسخف"، بل أيضًا "سمًا زعافًا" يُلقى به إلى الشباب[1] . فسيوجه جهده لإنكار الطابع المادي الصرف للحضارة الأوروبية. مؤكدًا أنها نتاج الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذو به ويُنميه ويدفعه إلى التفكير ثم الإنتاج ثم استغلال الإنتاج[2]. وبعد ذلك سيحمل على ما يعرف باسم "الشرق الروحي"، موضحًا أنه ليس الشرق القريب الذي هو مهد الحضارة الأوروبية ومجال حركة العقل المصري، وإنما هو الشرق البعيد أو الأقصى أي الهند والصين، الذي يأخذ هو ذاته بقوة بأسباب الحضارة الأوروبية. ويستخلص طه حسين من ذلك ليس فقط تهافت التوجه نحو الشرق منطقيًا، ولكن أيضًا خطورته لما يلقيه في روع الشباب المصري من بُغض لحضارة الغرب، ولدفعه إياهم نحو الحضارة الشرقية التي يجهلونها ولا ينتمون إليها[3] .

جماع القول: إن طه حسين الذي يعلم تمام العلم أنه لا يقدم بديلاً جديدًا، وإنما هو البديل نفسه الذي اعتمده المجتمع المصري منذ مطلع القرن التاسع عشر، كان يقوم في واقع الأمر بحركة التفاف على الاعتراضات والانتقادات التي ثارت من جراء الأزمات التي تولدت عن وضع بديل الغرب موضع التطبيق. ومن ثم استوعب الانتقادات والاعتراضات السابقة وصاغ بديلاً معدلاً يختلف عن مشروع الجيل السابق عليه في جعله عنصري الذاتية والندية مركز البديل المعدل. إن الغرض من الأخذ بأسباب الحضارة الغربية ليس الفناء في الغرب أو التحول إلى صور طبق الأصل منه، وإنما إعادة بناء الذات، وتخليصها مما ران عليها طوال عصر الحكم التركي، للوصول إلى درجة الندية للغرب التي تسمح بإقامة شراكة حضارية معه، من منطلق قوة لا ضعف وتبعية.

(1) المرجع السابق، ص 56.

(2) المرجع السابق، ص 57.

(3) المرجع السابق، ص ص 58- 59.

[2] محمد حسين هيكل، الشرق الجديد:

ليس "الشرق الجديد" كتابًا تقليديًا كتبه مؤلفه من ألفه إلى يائه في وقت واحد، ولكنه تجميع لمقالات كتبها محمد حسين هيكل ونشرها في أوقات متفرقة، وذلك في الأغلب في صحيفتيْ السياسة اليومية والسياسة الأسبوعية التابعتين لحزب الأحرار الدستوريين. وسينتج تحرر هذه المقالات، التي لم يقصد المؤلف أن يجعلها كتابًا منتظمًا، من التسلسل والترتيب والتنظيم الذي تفرضه المناهج العلمية، للقارئ أن يرى بوضوح النقد الذاتي والحوار الداخلي الذي يجربه المؤلف مع أفكاره، وسيشهد بعيني رأسه كيف تأتلف هذه الأفكار وتختلف، وتستقر وتتحرك، وتثبت وتتغير وتتبدل.

وبالمقارنة بـ"مستقبل الثقافة في مصر"، حيث قام بديل التغريب أو الأخذ عن الغرب بمواجهة الانتكاسات العملية والنظرية، عن طريق تثبيت دعامته الأساسية وإعادة صياغتها في قالب جديد يرد على الانتقادات الموجهة إليه، يختلف الأمر تمامًا بالنسبة لـ"الشرق الجديد". فبديل الأخذ عن الغرب هنا في حالة سيولة شديدة من جراء مراجعته لذاته ونقده لمسلماته بل وتفكيكه لبنيته، بما لا يقود إلى بديل معدل، كما هو الحال لدى طه حسين، ولكن بما يفتح السبيل أمام بديل جديد لا يبين بوضوح في (الشرق الجديد)، وإن لاحت أماراته من خلال إشارات سريعة ومقتضبة. وحيث إن مقالات الكتاب تقع في الفترة بين عامي 1928 و1936، في الأغلب، فهو يتقاطع زمنيًا مع كتاب "مستقبل الثقافة في مصر"، وستنعكس فيه الأحاسيس والمدركات نفسها، وإن كان ذلك بشكل مختلف بسبب خصوصية خبرة المؤلف وخلفيته الفكرية في الحالتين.

لم يفت محمد حسين هيكل في استهلال حديثه عن الشرق والغرب أن يقف هو الآخر ببيت كيلنج الشهير، لا ليثبته أو لينفيه، وإنما ليُعلِّم تبدل موقف منه عن ذي قبل. فقد كان يحاول دائمًا أن يجد الوسيلة والميدان لالتقاء الشرق والغرب، اللذين لن يلتقيا أبدًا عند كيلنج، لكنه أصبح يبتسم الآن كلما نذكر محاولاته، لأن "**الشرق والغرب التقيا منذ أبعد حقب التاريخ، وهما يلتقيان دائمًا وسيلتقيان ما بقى في العالم شرق وغرب**"(1). وأصبح يتعجب أيضًا من محاولة غيره من الكتاب خلق تلك الصلة

(1) محمد حسين هيكل، الشرق الجديد، القاهرة: دار المعارف، 1990، ط2، ص 13.

الموجودة منذ القدم، والتي أوجدت ما يعرفه العالم من حضارات وحروب، ومن رقي وهمجية، ومن تسامح وتعصب ديني[1].

ليس هناك إذن إحساس وإدراك موحد لطبيعة اللحظة الحاضرة، ينظم مقالات "الشرق الجديد"، مثلما هو الحال في "مستقبل الثقافة في مصر"، وإنما يتقاسم هذه المقالات، أو بعبارة أصح يستقطبها إحساسان وإدراكان متناقضان للمدى الزمني الذي كُتبت فيه. أول ما يلقى القارئ من أحاسيس هو **"الغبطة النفسية"** و**"اللذة المعنوية"** اللتان تمسحان الألم الجسدي والعذاب المادي، وهما تغمران الشرق مثلما لم تتوافرا فيه من قرون، وتسكبان في جماهيره روح الثورة على **"هياكل الوهم ومعابد الأباطيل"**[2]. فلقد اجتاحت بلاد الشرق حركة تجديد أطلقتها من عقالها **"مناجل الحرب ومحاريثه"**[3]، حينما قلبت الطبقة الجامدة التي رسختها عصور طوال من الظلم والاستبداد، **"فحبست عن أهل الشرق نور الحياة وقبرتهم مقيدين في أصفاد من الأوهام والأباطيل"**[4]. ورغم أن مصر لم تسلك الانقلاب مثلما حدث في تركيا الكمالية أو في أفغانستان أو في إيران، وتسير بخطى ثابتة، لكن ذلك لم يحل دون اتساع خطاها في حركة التجديد والسير نحو المدينة الغربية[5]. هذه النهضة الفكرية والخلقية والاجتماعية، التي تتآزر أبعادها لدفع النهضة السياسية، وبذلك ينفتح سبيل الحرية أمام الشرق، ليست وليدة اللحظة، ولكن تعود مقدماتها إلى أكثر من مائة عام. وما الاضطراب الذي يشاهد في نواحي تلك النهضة إلا علامة على وجود بعث حقيقي، وتمامًا مثلما يحدث في المباني الحقيقية، تسود الفوضى والخلط في البداية، ولكن مع ارتفاع البناء تختفي الفوضى تدريجيًا ويسود النظام، حتى يكتمل البناء روعة وجلالاً[6].

---

(1) المرجع السابق، ص 14.

(2) المرجع السابق، ص 100.

(3) المقصود هنا الحرب العالمية الأولى.

(4) المرجع السابق، ص 96.

(5) المرجع السابق، ص 106.

(6) المرجع السابق، ص ص 104 - 105.

في الطرف القصي من هذا المشهد النفسي الذي يلف مقالات "الشرق الجديد"، توازن مشاعر الغبطة النفسية واللذة المعنوية، تلك اليقظة المرعبة للشباب الذي درس في أوروبا وبشّر بحضارتها عندما عاد إلى وطنه، وما زال يؤمن بحرية العقل والتفكير والبحث. أولئك الشباب الذين صُدموا من كيفية استخدام أوروبا العلم لإذلال الإنسانية وإهدار كرامتها، ودُهشوا من بقاء أوروبا على تعصبها الديني النابع من القرون الوسطى، وثاروا على إعاقتها شعوبًا بأكملها عن الوصول إلى العلم والمعرفة لتحقيق الترف المادي[1]، هؤلاء الشباب بعد أن وقفوا على أوجه قصور الحضارة الغربية بدأوا يبحثون في تراث الماضي الإسلامي، واثقين أنهم سيجدون "ضياءً روحيًّا هم وحدهم القديرون على بعثه من جديد؛ لأن اتصاله بروحهم دون روح الغرب هو الذي يذكي ضياءه"[2].

بعد أن سخر محمد حسين هيكل من مقولة كيبلنج الشهيرة، شرع في استعراض تاريخ العلاقة الموغل في القدم بين الشرق والغرب، ويتضح من عرضه أن المجال السياسي-الاستراتيجي قد حاز الجانب الأكبر من تركيزه. ويبدأ هيكل عرضه التاريخي بالمد والجزر بين مصر واليونان وروما، وكذلك بين مصر وفينيقيا، وبين فينيقيا واليونان والرومان، في عصور الوثنية. ثم يعرض لظهور المسيحية في فلسطين وإقبال الطوائف المضطهدة عليها في روما، حتى صارت الديانة الرسمية للدولة ثم انتقلت منها إلى البلدان الخاضعة لها كمصر والشام واليونان[3]. وبعد ذلك يتتبع ظهور الإسلام في جزيرة العرب وامتداد سلطانه (في أقل من قرن من الزمان) من أواسط آسيا حتى جنوب فرنسا، وتأسست بذلك إمبراطورية مترامية الأطراف، قلصت الحضارة اليونانية -الرومانية وجعلت المسيحية "خائفة تترقب" إزاءها[4]. وطوال تسعة قرون استغرقتها الحروب الصليبية، فشلت جهود أوروبا لغزو الإسلام وأهله بسبب جمود

(1) المرجع السابق، ص 253.
(2) المرجع السابق، ص 259.
(3) المرجع السابق، ص 15.
(4) المرجع السابق، ص 17.

النصرانية؛ إذ صادرت الكنيسة حرية العقل والضمير وقيدت الوجود بأغلال من حديد جعلت الناس يؤمنون بأن الجمود سبيل الخلاص. وبسبب اجتهاد الإسلام الذي ألغى أي وساطة بين البشر وخالقهم وأقر حرية العقل والشعور وحدد سلطات الحاكم ليكون مجرد وكيل ذي صلاحيات محدودة[1]. وطوال قرون الحكم التركي كأنما ارتفعت أسوار من حديد عزلت الشرق عن الغرب؛ وقد لعب وجود الأتراك دورًا مزدوجًا: فهم من ناحية زادوا البلدان الإسلامية جمودًا في الفكر والعقيدة، إذ لعبوا دورًا مكافئًا لدور الكنيسة في العصور الوسطى؛ ومن ناحية أخرى شكلوا تهديدًا للوجود الأوروبي بتوسعاتهم، وبالتالي كانوا مهماز الإصلاح الديني وما نتج عنه من نهضة فلسفية[2]. لا غرو إذن أن يقرر محمد حسين هيكل في تهكم أن أوروبا يجب أن تذكر للترك "فضلها الأول في القضاء على الدول الإسلامية بالجمود، وفي تمهيد الطريق للبعث الأوروبي وللحضارة الغربية المعاصرة"[3].

أسفر انعتاق أوروبا من السلطان الفكري والديني للكنيسة، بسبب حركة الإصلاح الديني، عن نهضة في الفن والأدب، ما لبثت أن تضافرت معها نهضة علمية، انعكست على مجال الاختراع فقادت إلى ثورة صناعية. وأحدثت الثورات الدينية والأدبية والفنية والعلمية انقلابًا في أساس الاجتماع ونمط الحكم في أوروبا، وبذلك اكتملت الأسس الأربعة لحضارة أوروبا الحديثة، ألا وهي العلم والصناعة والقومية والديمقراطية[4]. بعد تحليل هيكل السابق للتشكل التاريخي لهذه الأسس، يتساءل: أي وجه ستقابل به أوروبا الشرق، حينما تتصل به من جديد، بعد العزلة التي ضربها عليه الحكم التركي؟ وهل ستعمل كالحضارات السابقة، الإسلام والمسيحية، على نشر أسس حضارتها في الشرق؟[5] باستثناء الحملة الفرنسية، لم تحاول أوروبا نشر مبادئها، وإنما قصرتها على حدودها، ولم تتعرف الحضارة الغربية على العالم إلا بدافع في إقحام الصناعة على

(1) المرجع السابق، ص ص 20-21.
(2) المرجع السابق، ص ص 25- 26، ص ص 28-29.
(3) المرجع السابق، ص 27.
(4) المرجع السابق، ص ص 46-47.
(5) المرجع السابق، ص 49.

البلدان المختلفة، يحركها في ذلك الدافع المادي الذي جعل الحضارة الغربية مكافئة للاحتلال في ربوع الشرق[1]. وقادت القومية، التي تأسست على الفكرة الديمقراطية داخل أوروبا، ليس إلى تعاون الدول الأوروبية على نشر العلم والحضارة، ولكن إلى تنافسها وتكالبها على المستعمرات ومناطق النفوذ[2]. وكانت البعثات التعليمية الأوروبية التي وفدت على الشرق طليعة الغزو الاستعماري لبلاده، فرغم تضييق الحكومات الأوروبية لنطاق التعليم الديني، عقب انتصار الدولة في صراعها مع الكنيسة، إلا أنها شجعت هذه البعثات، وكانت كلها دينية، وحرصت على حمايتها واتخذتها أداةً من أدوات الاحتلال، بحيث يمكن "**اعتبار البعثات التعليمية الدينية غزوة منظمة وجهتها أوروبا إلى الشرق لغايات سياسية**"[3].

وفي حين كانت الأذرع الثقافية للغرب تضعضع إيمان الشرق بذاته، وتسعى إلى إقناعه بأنه قاصر عن الإنتاج في ميادين العلم والأدب، وكل ما لديه من مظاهر الحضارة مستعار من الغرب، كانت الصناعة الغربية تغزو أسواق الشرق وسياسته الاستعمارية تقيم كل العقبات في وجه إنشاء صناعات في بلدان الشرق، ليقتصر على إنتاج المواد الخام التي تحتاج إليها صناعة الغرب[4].

يهدف محمد حسين هيكل من عرضه الطويل والمفصل لعلاقة الشرق بالغرب إلى إبراز نتيجتين، لا يدعان مجالًا للشك في إيمانه بالليبرالية وتقديمه قراءة ليبرالية للتاريخ. أولها: أن حرية العقل والضمير والشعور التي تقود إلى البحث العلمي الحر هي أساس التقدم في كل حضارة، وقد أدى الحفاظ عليها إلى ازدهار الإسلام في عصوره الأولى، وقاد حتفها إلى عصور الانحطاط والجمود والتخلف، ويصدق ذلك على أوروبا أيضًا. ثانيهما: أن أوروبا بسياستها الاستعمارية خانت بشكل عملي قيمها ومبادئها؛ فلم تسع إلى نشر أسس حضارتها في بلدان العالم، وإنما قامت بإضعاف الروح المعنوية وقتلت

---

(1) المرجع السابق، ص 51.
(2) المرجع السابق، ص 54.
(3) المرجع السابق، ص 60.
(4) المرجع السابق، ص 65-66.

معنى الاعتماد على النفس وحطمت المعاني السامية والمثل العليا في كل أرض نزلت بها بغرض الاستغلال الاقتصادي[1].

بعد أن قدم محمد حسين هيكل تحليله لتاريخ ومجال العلاقة مع الغرب، لم يعمد إلى تعديل بديل الأخذ عن الغرب، مثلما فعل طه حسين، ولا حتى إلى تقديم بـديل آخـر، وإنما حاول إرساء أسس استراتيجية، أو فلنقل خطة عمل، لتجاوز الوضـع التـاريخي المأزوم والبدائل المستهلكة التي أفرزها. تتميز هـذه الاسـتراتيجية بـسمتين رئيـستين: الأولى، أن هناك عملية التفاف وأخذ بزمام المبادرة عن طريق تغيـير مجـال اللقـاء مـع الغرب. فبدلًا من أن يكون المجال السياسي –الاستراتيجي هو أرضية اللقاء، سيصبح المجال الفكري–الحضاري هو تلك الأرضية. أما السمة الثانية، فهـي الطـابع النقـدي لهذه الاستراتيجية التي يزداد نقدها عمقًا مع كـل خطـوة تخطوهـا عـلى طريـق تجـاوز الوضع التاريخي المأزوم في اتجاه الوصول إلى ما يسميه هيكل بالحضارة الجديدة.

وتتكون هذه الاستراتيجية من الخطوات التالية:

(1) **تغيير مجال اللقاء بين الشرق والغرب:** انتقـد هيكـل الاتجاهـات الـسياسية التي سادت الشرق قبل الحرب العالمية الأولى، وأبرزها الاتجاه الـذي سـلم بادعـاءات الغرب أن الشرق غير مؤهل لحكم نفسه، وأنه لو تُرِك لنفسه لتفشى فيـه الاسـتبداد والظلم والانتقام والرشوة والفساد، وبالتالي فعليه أن يسلم قيادته للغرب ليتعلم كيف يحكم نفسه. وكذلك الاتجاه الذي ثار على سلب حرية الشرق من قِبل الغرب، وطالب بهذه الحريـة اسـتنادًا إلى مبـادئ الثـورة الفرنـسية، ولكنـه اتخـذ مـن ضرب المـصالح الأوروبية ببعضها البعض وسيلة لهدفه. فالاتجاه الأول، من وجهة نظر هيكـل، يتنـافى وطبائع الأمم، والثاني غير مجدٍ أو مثمر. ومن ثم يجب لمقاومة احـتلال الغـرب تقويـة الروح المعنوية وإعادة بناء الثقة في الذات من خلال حركة أهلية منظمـة تعمـل عمـلاً شاقًا متصلاً لبنـاء مـا لـدى الغـرب مـن مقومـات الحيـاة أي العلـم والفـن والأدب والصناعة [2].

---

(1) المرجع السابق، ص 69.

(2) المرجع السابق، ص ص 66- 67.

وهكذا ينقل هيكل ميدان المواجهة إلى الفكر والثقافة بدلاً من السياسة والحرب.

(2) **نقد البدائل الفكرية حول العلاقة مع الغرب**: وجّه هيكل انتقاداته في البدء لأنصار الدعوة إلى محاكاة الغرب باستعارة مظاهر حضارته وإرسال البعثات العلمية للغرب؛ على أساس أن هذا البديل هو رد الفعل التلقائي الذي يصدر عن الطرف الضعيف، دون روية أو تدبر تحت وطأة مجابهة الحضارة الغازية. لأن **"الأخذ بوسائل العمل لمجابهة الحضارة الغازية أسرع من التفكير في التغلب على أسباب الضعف"**، الذي يستلزم القدرة على محاسبة النفس والاطمئنان والهدوء، وتلك عوامل لا يمكن أن تتوافر في ظروف المواجهة [1] . كذلك لم يسلم أنصار الحفاظ على القديم، باعتباره السياج الحامي للجماعة، من نقد هيكل وتهكمه، فلقد فسد القديم فسادًا يستحيل معه البناء فوقه، كما **"ملَّت مصر وملَّ الشرق الإقامة في الأطلال الخربة المتخلفة عن الماضي"**. بل إنَّ دعاة الحفاظ على القديم، أو عُبَّاد الإخلال كما يصفهم هيكل، ليسوا في حقيقة الأمر مخلصين في إيمانهم بالقديم. فهم يمارسون الرياء مع أنفسهم ومع الناس حينما يدعون للقديم ويزعمون أنهم يحاربونه، في حين أنهم يربون أبناءهم ويعلمونهم على الطريقة الحديثة، بما يجعل هؤلاء الأبناء وقتما يكبرون يحاربون هذا القديم ويقوضون أطلاله، التي يدعو أنصار القديم إلى التمسك بها والحفاظ عليها [2] بل أكثر من ذلك، يرى هيكل أن الوسطية التوفيقية التي تدعو للأخذ بما يصلح عن الغرب وترك ما لا يصلح، ليست بديلاً عمليًّا على الإطلاق؛ فالحدود بين ما يصلح وما لا يصلح مرنة مطاطة تختلف من فرد إلى آخر. ومع عدم وضوح تلك الحدود أو الاتفاق على معايير الصلاح من عدمه، **"ومادامت الجماعة ضعيفة فهي تضطرب كل يوم إلى ناحية ما يقول به فرد من الأفراد"**[3].

(3) **نقد الغرب أو محاكمته وفقًا لقيمه**: يشدد هيكل على مشاعر الصدمة، التي أصيب بها من درسوا من أبناء الشرق في الجامعات الأوروبية، عندما عادوا إلى

---

(1) المرجع السابق، ص 62.

(2) المرجع السابق، ص ص 92- 93.

(3) المرجع السابق، ص 94.

بلدانهم وقد خيل إليهم أنهم وقفوا على أسرار تفوق الغرب، وبدءوا ينشرون في بلدانهم أسس الحضارة، كما رأوها في الغرب، ويدعون إلى نقل مظاهرها. وقد نبعت هذه الصدمة من ظاهرتين تتناقضان بشكل واضح مع أصول الحضارة الغربية، فعلى خلاف الحضارات التاريخية التي كانت تسعى لنشر ثقافتها في البلدان المفتوحة، شن ممثلو الحضارة الغربية في الشرق (**السلطات الاستعمارية**) حربًا منظمة بلا هوادة على جميع المحاولات لتأسيس حرية العقل في الشرق بالاستناد إلى نظام جامعي يقرر البحث العلمي الحر من كل قيود إلا المنتج العلمي. أما الظاهرة الأخرى فهي: تشجيع المستعمرين لحركات التنصير التي أنبثَّ دعاتها في المدن والقرى لنشر مبادئ المسيحية، والتعريض بالإسلام، رغم إعلان أوروبا علمانيتها وتضييقها على التعليم الديني داخل حدودها. ترافقت هاتان الظاهرتان مع أمرين آخرين، على حد وصف هيكل، وهما: استمرار التعصب الديني الذي تغذيه روح الحروب الصليبية، التي كانت بادية للعيان في تصريح "اللنبي"، عند دخوله القدس؛ وكذلك تصدير أوروبا لأسوأ ما أنتجته ألا وهو الرغبة في الربح المادي فيها، كتجارة الرقيق الأبيض والكحول ومواد الزينة، **"ولم يقدم الغرب إلى جانب هذا من صالح ثمرات حضارته ما يستر سوءتها هذه"**[1]. لقد كان الغرب أول من داس بالأقدام القيم والمبادئ الإنسانية، التي أفرزتها حضارته.

(4) **التحليل الحضاري وبعث حضارة الشرق**: بعد أن انتقل هيكل من انتقاد البدائل حول العلاقة مع الغرب إلى انتقاد الغرب ذاته، أي من نقد الصور إلى نقد الأصل، عمد إلى سحب مناقشة العلاقة مع الغرب إلى أرضية النقد الحضاري، على خلفية تاريخ الحضارات القديمة.

فهو يقرر في البداية أن ما يمر به الشرق من ظروف وأحوال **(جعلت هناك من يعتقد أن الحضارة الغربية في سبيلها إلى إفناء حضارة الشرق، أو أن الشرق بحكم طبيعته سيصبح أبدًا تابعًا للغرب)** لهي نفسها الأحوال التاريخية التي خضعت لها المدنيات السابقة، الفرعونية والإغريقية والفينيقية، التي حدث لها ما حدث لحضارة الشرق[2]. ولفهم هذه الدورة التاريخية التي مرت بها هذه الحضارات يشرع هيكل في استجلاء

(1) المرجع السابق، ص 251.

(2) المرجع السابق، ص ص 114- 116.

مفهوم الحضارة ذاته: فليست الحضارة هي تلك المظاهر المتعلقة بالشكل أو الملبس أو الحياة المادية، بل تلك آثار لجوهر الحضارة الذي هو روح وإيمان لتصور عن علاقة الفرد والجماعة بالوجود. وتخضع لهذا التصور ألوان التفكير والإحساس وترتبط بشكل دقيق بأفكار معدودة، يعود لها الفضل في التطورات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تنشأ في كنف حضارة ما[1]. ولذلك تقاس الحضارة بدرجة رقي العلوم والفنون والآداب، المستمدة من الحيوية الإنسانية، والدافعة إلى السمو في مدارج الرقي البشري نحو الكمال ولا تقاس بالقوة الحربية أو التقدم الصناعي[2].

وبناءً على هذا الفهم للحضارة، سيقدم هيكل على تحليل الحضارة الغربية، فالعلم الذي يشكل روح الحضارة الغربية، قام على هدم أسس الحضارات التي نشأت أوروبا في كنفها، كالديانة المسيحية التي حاربها العلم وحاول الحلول محلها. ومشكلة العلم أن جانبه النظري دخل مرحلة تحقيق وتمحيص بعدما لم يعد أحد يؤمن بقدرة العلم على حل لغز الوجود وكل أسراره، فضلًا عن أن جانبه التطبيقي سيتوقف في يوم ما عن مواصلة الاختراع والابتكار، ويبدأ في دور النقد. ومن هنا يمكن فهم هذا "**التعطش النفسي**" في أوروبا وأمريكا، عندما أيقن الناس أن العلم عجز عن توفير الغذاء النفسي والروحي للشعوب الغربية ولا مفر من اللجوء إلى أديان الشرق القديمة، للحصول على هذا الغذاء[3].

ولكن بعد أن هيأ هيكل مسرح الحضارة ليلعب فيه الشرق من جديد دورًا يعيده إلى التاريخ، يثور التساؤل عن حال الشرق في الوقت الحاضر، ويرى هيكل أن اندفاع الشرق في اقتراض مظاهر مدنية الغرب، سيؤدي إلى الاحتكاك بين القديم الموروث والحديث المستعار، وهو ما سيولد شرارة الإلهام التي ستنتج الفكرة الجديدة، أو ما يسميه هيكل "كلمة الحق" التي ستعيد تفسير الوجود، وتؤلف بين المظاهر المستعارة للحضارة الغربية والأصول الثابتة لحضارة الشرق[4].

---

(1) المرجع السابق، ص ص 116- 117.

(2) المرجع السابق، ص 87.

(3) المرجع السابق، ص ص 117- 118، ص 120.

(4) المرجع السابق، ص 121.

يبد أن هيكل لا يحدثنا بأي تفصيل عن كيفية خروج الشرق من سباته، أو بعبارة أدق عن كيفية تولُّد الإلهام من الاحتكاك بين القديم والجديد، أو عن كلمة الحق التي ستصير روح الحضارة الصحيحة، وإنما يتركنا مع يقينه الجديد أن العالم الإسلامي يقع على عاتقه القيام بهذا الدور، إذ هو بحكم موقعه الجغرافي يستطيع أن يمد يدًا للشرق ويدًا للغرب، ليرتفع بأولئك وهؤلاء للحضارة الصحيحة التي تستطيع أن تدرك وحدة الوجود[1].

[3] **منى أبو الفضل،** (Where East Meets West):

قبل الشروع في تحليل مكونات البديل الذي طرحته منى أبو الفضل عن العلاقة بين الشرق والغرب، تجدر الإشارة إلى ملاحظة منهاجية، ألا وهي أن هذا البديل يثير إشكالية تصنيفه أو تسكينه؛ فمن حيث المنبع الذي تنحدر منه أفكاره ومدركاته وإحساساته ينتمي إلى الفكر المصري أو العربي المعاصر، بينما من حيث اللغة التي يصب فيها تيار الأفكار والإدراكات لا ينتمي إلى أدبيات الفكر السابق بالمرة. ولعل إشكالية تصنيف انتماء هذا البديل إلى الداخل أو الخارج نابعة من الطبيعة المركبة لهذا البديل؛ فلو استرجعنا جوهر هذا البديل حسب توصيف "توينبي" له، لوجدنا أنه محاولة لبث الدعوة إلى الأديان الشرقية القديمة في الوسط الثقافي اليوناني-الروماني، باستخدام القوالب الفكرية والجمالية لهذا الوسط الثقافي المغاير. ومن هنا تأتي المفارقة بين الظاهر والباطن، والشكل والمضمون، واللغة والفكر، أو **"حبة الرواد والغلاف السكري"** بلغة **"توينبي"**.

وستزداد درجة التركيب في هذه الحالة بسبب صورته لدى منى أبي الفضل؛ إذ يتخذ لديها البديل هيئة عمل أكاديمي هو مشروع الفكر الغربي من المنظور الإسلامي.

ولما كان هذا العمل الذي نحن بصدده قد جاء في سياق دعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي للباحثين المسلمين في جميع أنحاء العالم كي يسهموا في بلورة موقف إسلامي أصيل من المعارف الغربية على المستوى المفاهيمي والمنهاجي[2]، فضلًا عن أنه يتضمن

(1) المرجع السابق، ص 259.

(2) Abul-Fadl Mona, Where East Meets West: the west: An Agenda of the Islamic Revival, Virginia: IIII, 1992, p.3.

مقترحات منهجية من قِبل منى أبو الفضل لتوضيح أسس وآليات القيام بمشروع الفكر الغربي[1]، فهو عبارة عن دعوة موجهة إلى من سيقومون بالدعوة، ولذلك يتركب من حوارين أو خطابين يلتقيان حينًا ويفترقان حينًا آخر، عن موضوع الدعوة (الغرب) وأسلوب الدعوة (إسلامية المعرفة)، لكنهما يشكلان في كل حين سداة ولُحمة هذا الطرح.

ستنعكس الطبيعة التركيبية للبديل الثالث الذي طرحته منى أبو الفضل على إدراك اللحظة الحاضرة أو أنطولوجيا الحاضر لديها، والذي تلخص جوهرة إشارة الرئيس التشيكي السابق "فاتسلاف هافل" (تلك الإشارة التي أوردتها د.منى أبو الفضل) إلى "المجال الداخلي للحقيقة" (Inter Realm of Truth)، الذي عرَّفته بأنه: تطلع الروحانية المتأصلة في الفطرة الإنسانية إلى أن تمتد إلى المجال العام. وتؤيد أبو الفضل وجهة نظر "هافل" في إرجاع انهيار النظم الشمولية في الكتلة الشرقية ليس إلى النصر الأيديولوجي لليبرالية الديمقراطية، وإنما إلى ذلك السعي الأزلي للكرامة والروحانية، التي تفجرت في عصر سادت فيه المادية. وتضيف إلى ذلك أن السعي إلى الروحانية يبرز نفسه في الاضطرابات التي تشهدها المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، التي تؤكد النداءات المتصاعدة فيها (من أجل تغيير النظام القيمي لها) أن الحرية السياسية قد خلقت من المشكلات الفكرية والاجتماعية، ما لا تستطيع تلك المجتمعات تجاوزه[2].

وتلعب هذه الروحانية المتأصلة في الفطرة دورًا مزدوجًا في طرح د. منى أبو الفضل؛ فهي من ناحية تفسير حالة الورطة أو الإخفاق التي تعيشها الحداثة والتنوير الغربيان، اللذان وقعا في أسر منظور معرفي اختزالي[3]، ينكر حقائق الألوهية والروح، وهذه هي نفسها حالة الجوع الروحي بلغة ""توينبي"". ومن ناحية أخرى، تفسر الروحانية أو المجال الداخلي للحقيقة حالة الفوران أو ما يسمى الإحياء الإسلامي في المجتمعات الإسلامية، على حد وصف أبي الفضل، التي انعكست من الناحية الفكرية في الوجهة الجديدة التي أخذتها النقاشات حول الغرب في دوائر المثقفين المسلمين. إذ بدلًا من

(1) Ibid, p.4.
(2) Ibid, p. 101.
(3) Ibid, p. 29.

الدفاع عن الإسلام في أنه ليس عقبة في وجه التقدم الغربي، صار الأكاديميون المسلمون يهاجمون معايير الحداثة الغربية من حيث صلاحيتها الأخلاقية والمادية للمجتمعات الإنسانية[1].

إذا كان انفجار الروحانية المتأصلة في الفطرة أو المجال الداخلي للحقيقة يشكّل جوهر اللحظة الحاضرة، لدى أبي الفضل، فإن أبرز سمات هذه اللحظة على الإطلاق هو ذلك التزاوج بين الاختراقات التي فاقت حدود الخيال في مجال الاتصالات والمواصلات، مما جعل الكون قرية واحدة عالمية، أساس العيش فيها الاعتماد المتبادل، من ناحية، وبين الثورة الهائلة في المدركات والتطلعات والمفاهيم على مستوى الكوكب، بحيث صار من العسير القبول بفكرة الصراع بين الإرادات وفرض إرادة وافدة على إرادات الآخرين. وتُلقي هذه السمة المزدوجة عبئًا هائلاً على كاهل المفكرين والباحثين المسلمين تجاه الأمة وتجاه الإنسانية، للتقدم والمشاركة في مواجهة الاختلالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على مستوى الكوكب[2].

يأتي التعرض لتاريخ العلاقة بين الشرق والغرب من قِبل د.منى أبو الفضل، في سياق تناولها لحركة صعود وهبوط الهيمنة الغربية ومعها المنظور الحضاري للغرب.

بدءًا من القرن السادس عشر، تنامت قوة أوروبا للدرجة التي أصبحت فيها تسيطر على العالم مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وتشكل نظام عالمي وفقًا لنموذج **"والرشتاين" (المركز والأطراف أو الهوامش)**. ففي قلب هذا النظام يوجد غرب أوروبا، وعلى الهامش هناك جمع من مناطق مختلفة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ومع وجود خلل في ميزان القوة لصالح الغرب، كما تجسد في المشهد الكولونيالي، لم يكن من المتوقع أن يسود التكافؤ عملية التبادل الثقافي بين الشرق والغرب. وحتى حينما استطاعت بعض الثقافات الإقليمية أن تقاوم الاكتساح الثقافي الغربي، الذي لم يتمكن من اقتلاع جذورها، فإن تلك الثقافات تشبعت بمقومات الثقافة الغربية التي غمرت الجذور والفروع والثمار[3]. وفي القرن العشرين، صارت

(1) Ibid, p. 10.
(2) Ibid, pp. 81-2.
(3) Ibid, pp. 25-26.

الثقافة الغربية هي الثقافة السائدة، واتخذت طابعًا عالميًا بحيث جسّدت برامج التنمية الوطنية في العالم الثالث تطلع شعوبها لتحقيق الحداثة الغربية في حياتها القومية. لكن تحوّل الثقافة الغربية إلى ثقافة عالمية تمارس تأثيرها، بخيرها وشرها، على شعوب العالم ترافق مع نقص درجة التفاؤل في إمكانية تحقيق الحداثة الغربية لوعودها عن الرقي والتقدم والسعادة. وتبدى قلق شديد إزاء قدرة التقاليد الثقافية الغربية، كما تجسدت في الفلسفة واللاهوت، التي كان يتم بث النشاط والفاعلية فيها بصورة دورية كلما أصابها الإرهاق والاستهلاك على مواجهة متطلبات المرحلة الثانية الجديدة. وهكذا انتشر الاضطراب والشك في المسلمات الفكرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، فيما عرف باسم ما بعد الحداثة [1].

ولعل الحسنة الوحيدة في حالة الفوضى والاضطراب والتشكيك في المسلمات الفكرية للحداثة الغربية، من وجهة نظر أبي الفضل، أن زادت درجة انفتاح العقل الغربي وكذلك ميله إلى إعادة اكتشاف ذاته وتاريخه. إن الغرب يحاول تذكر ماضيه بشكل يسمح باستيعاب عناصر جديدة كان قد همشها أو أقصاها كلية موروث الحداثة والتنوير من دائرة البحث والاستقصاء. بل أكثر من ذلك هناك سعي من قبل الغرب إلى الانفتاح على الثقافات والتقاليد الفكرية غير الغربية، ليس بقصد الدراسة الأنثروبولوجية كما تم في السابق، بل بروح التعليم والإفادة من هذه الثقافات في مواجهة المشكلات الغربية [2]. لكن موروث العلاقة بين الإسلام والغرب، وما كان بينهما من مصادمات في الماضي القريب والبعيد، يضع عراقيلَ في وجه اتخاذ الغرب موقفًا منفتحًا تجاه الإسلام أيضًا، مثلما هو الحال مع الثقافات الأخرى. وتدفع هذه المفارقة بين حالة الانفتاح الحاضرة في الغرب على الثقافات الأخرى والموقف الإشكالي من الثقافة الإسلامية منى أبا الفضل إلى الاعتقاد بأن المبادرة في هذا المقام يجب أن تأتي من قبل المسلمين لدفع عجلة انفتاح الغرب على الإسلام [3].

---

(1) **Ibid**, p. 26.
(2) **Ibid**, p. 27.
(3) **Ibid**, p. 28.

يتضح من العرض السابق لتاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب استئثار الجانب الثقافي أو بعبارة أدق: جانب **"الهيمنة الثقافية"** باهتمام أبي الفضل، وهو ما سيؤسس لاقتراحها اتخاذ الثقافة مجالًا أو أرضية جديدة للقاء بين الشرق والغرب بدلًا من السياسة فنجدها تقول: **"سُتحال قضية اللقاء مع الغرب... إلى ما وراء الميادين السياسية والاقتصادية، إلى المجال الفكري والثقافي، حيث يعتقد أنها تنتمي بحق إلى ذاك المجال"**[1]. يتضح من تحليل أبي الفضل لما تسميه بالأمر أو الواجب الثقافي (Cultural Imperative) الأسباب التي تجعل من اللازم نقل أرضية اللقاء إلى الثقافة، بدلًا من السياسة. فلقد وصل المجال السياسي إلى نهاية مسدودة بسبب نمط التفاعلات بين الفاعلين، ألا وهو الصراع بين مراكز القوى المختلفة على السلطة والنفوذ، في إطار مباراة صفرية. ففي ظل نموذج السيطرة أو الإخضاع، سيؤدي ظهور قوة أو قوى جديدة إلى الانتقاص من مكاسب الفاعلين الآخرين، وبالتالي إلى زيادة درجة صراعية الموقف والتفاعلات بإجماليها.

وهذا النمط من التفاعلات غير مَرضٍ عنه ليس فقط لصعوبة تغييره، بسبب طبيعة النظام الدولي والحقائق التاريخية القائمة على الأرض داخل المجتمعات الإسلامية، وإنما الأهم من ذلك أيضًا لأن المسلمين يلعبون فيه دور الطرف المتلقي أو الضعيف، بسبب ميكانيزمات الفرض (Imposition) والإغواء (Seduction) التي تحكمت فيهم[2]. وسيساعد الالتفات من المجال السياسي **(الذي يعاني من انسداد)** والتحول إلى ميدان الثقافة إلى جعل نمط التفاعلات يخضع لمباراة غير صفرية تتحقق فيها مكاسب للجميع. فلا يؤدي تصحيح الخلل في التوازن بين مراكز الثقافة المختلفة لصالح المراكز الأضعف إلى خسارة للغرب أو انتقاص لمكاسبه؛ ولكن إلى تحقيقه مكسبًا خالصًا[3]. تفسر د.منى أبو الفضل الانتقال من نمط المباراة الصفرية إلى المباراة غير الصفرية، عبر تغيير أرضية اللقاء، بأن المعرفة مدخل للفضيلة والحكمة وأن الدعوة الجديدة (New D'awah)، تقصد بذلك إسلامية المعرفة، تتنازل عن أي مطامع في السلطة أو النفوذ في

(1) **Ibid**, p. 12.
(2) **Ibid**, pp. 17-18.
(3) **Ibid**, p. 19& 17.

سبيل الوصول إلى الحقيقة. ومن هنا، يأتي إعطاؤها الأولوية لسياسة الثقافة والإعمار الثقافي بدلاً من ثقافة السياسة والصراع على السلطة [(1)].

يستتبع تغيير مجال اللقاء بين الإسلام والغرب إعادة صياغة بنود العلاقة بينهما في اتجاهين، ولعل ذلك هو الغرض الأساسي من تغيير مجال اللقاء عند منى أبو الفضل.

والاتجاهان هما:

أولا: تجاوز الثنائية التقليدية (الإسلام والغرب) التي تحمل مضامين المواجهة والصراع والعداء التاريخي في اتجاه بناء شراكة تاريخية بين هذين الطرفين، إذ ستكون الأولوية هنا لأنْ يرى المسلمون أنفسهم ليسوا بالضرورة في حالة مواجهة مع الغرب، ولكنهم حتمًا في حالة تفاعل مع الغرب.

ثانيًا: نقل موضع التركيز في العلاقة من أطرافها إلى قضاياها، بحيث يكون مناط التمييز هو العنصر الأخلاقي وليس العامل التاريخي.

هذا التوجه الذي يجعل العلاقة تستشرف آفاق المستقبل، بدلًا من النكوص للماضي، يجعل من غير الممكن معاملة الغرب باعتباره كتلة صماء، وإنما يُسهل التمييز بين عناصر وثنية يتعين تحديدها واستبعادها، وعناصر ذات اتجاه إنساني متمحور حول الإله يتعين تهذيبها وتدعيمها[(2)].

ويتضح أخيرًا الغرض الاستراتيجي من تغيير أرضية اللقاء لدى أبي الفضل في أن اللجوء إلى توازن العقل والقيم يمنح فرصة كبيرة لاستبعاد عملية الهيمنة والخضوع، وبالتالي تصحيح الاختلالات في توازن القوى، وما يحدثه من خلط بين السلطة والغاية، أو بين القوة والحق[(3)]. ويفسر هذا الغرض الاستراتيجي التناقض لدى أبى الفضل بين استبعاد السياسة والقوة من العلاقة والتعبير عن اللقاء مع الغرب باعتباره الثغر الذي يقف عليه كل مسلم بغرض حماية وحراسة الجماعة [(4)].

قبل الشروع في تجميع مكونات البديل الثالث كما يتضح في عمل منى أبى الفضل، لابد من التعرض للمعوقات التي تقف في وجه ذلك البديل، كما حددتها هي بعناية

(1) Ibid, p. 28.
(2) Ibid, pp. 46-7.
(3) Ibid, p. 86.
(4) Ibid, p. 466.

ودقة شديدتين: تؤكد أبو الفضل أن التحديات أو المعوقات الحالية لإسلامية المعرفة (البديل الثالث عند "توينبي") لا تنبع من الغرب ذاته، إذ بمجرد ما تتم إزالة الحواجز النفسية والتاريخية لدى الغرب، ستجد إسلامية المعرفة في الغرب بيئة خصبة تستطيع أن تضرب فيها بجذورها.

وإنما تنبع تلك المعوقات من السياق الإسلامي الإسلامي ذاته، إذ يسود التوتر الوسط الثقافي في المجتمعات الإسلامية بسبب الانقسام بين أنصار النموذج الغربي الغازي من جهة وشرائح واسعة من الجماهير وبعض قطاعات النخبة المثقفة التي بدأ اهتمامها يزداد بالثقافة الأصلية للمجتمعات الإسلامية. هذا الانقسام بين التغريبيين والتراثيين، رغم أنه لا يمثل قطيعة كاملة بل تختلط فيه الحواجز والحدود وتتشابك فيه المصادر والأصول، مثلما هو واضح من المؤسسة التعليمية، جعل الوسط الثقافي في حالة من الجمود إن لم يكن الشلل. ولعل العائق الأهم في هذا الخضم الثقافي، من وجهة نظر أبي الفضل، يأتي من تلك المفارقة الدرامية بين الدوائر الإسلامية التي تتسم بالجمود ورفض التجديد بسبب الحذر والحيطة وكذلك بسبب المشاعر الدينية الأصيلة، رغم حيازتها لقابليات التجديد الفكري والثقافي، التي يعوق تحويلها إلى إمكانات على أرض الواقع، ما تتسم به هذه الدوائر من نقص في الكفاءة، يجعلها على غير وعي بقابلياتها! وبين الدوائر التحديثية التي تملك القدرات والأدوات اللازمة للقيام بعملية تجديد ثقافي يقدم بديلًا حقيقيًا، لكنها في حالة قطيعة مع جذورها الثقافية، يفاقم من أثرها إحساسها الزائف بالثقة، التي تقارب الغرور، لمجاراتها للعصر الحديث[1].

ويمثل طرح منى أبي الفضل في (Where East Meets West) البديل الثالث لدى "توينبي" خير تمثيل، بحيث يمكن استخلاص عناصر البديل الثالث في غاية السهولة من خلال استخلاص طرح أبي الفضل.

(1) **الأخوة الإنسانية:** تؤكد د.منى أبو الفضل أنه لا يوجد غرب واحد أو أن الغرب يجب ألا ينظر إليه ككيان موحد؛ لأن هناك الغرب المسيحي والغرب الوثني والغرب العلماني، فضلًا عن أن كل فئة من هذه الفئات تحتوي على تنويعات

(1) Ibid, pp. 29- 31.

واختلافات داخلية. ومن ثم يعد من الجوهري إدراك هذا الكيان ذي الأوجه المتعددة وتسكين تنويعاته واختلافاته في سياقاتها الفكرية والتاريخية[1]. وتهدف إسلامية المعرفة إلى تجاوز تلك الاختلافات الداخلية فضلًا عن الثنائيات الجامعة لها مثل الأنا والآخر، والبحث عن الوحدة بين ثنايا التعددية. ويتأتي ذلك على خلفية مفهوم التوحيد الـذي يزيل جميع الأيديولوجيات التي تعترض العلاقة المباشرة بين الإنسان، وخالقه ومن ثم تقسم بني البشر إلى جماعات مختلفة، هي في الأصل واحدة في فطرتهـا الإنـسانية، التـي يمثلها بامتياز الإنسان الملتزم بدينـه بوجـه عـام، والمـسلم عـلى وجـه الخـصوص[2]. ويترتب على تحطيم الثنائيات التاريخية وتستلزمه من حدود وحواجز أن ينظر إلى الأنـا والآخر بوصفهما مشاركين في عمليـة تاريخيـة تـؤثر عـلى الجميـع ككائنـات أخلاقيـة وأعضاء في جماعات تتأسس على أهداف وقيم أخلاقية[3]. على هذه الخلفية، يمكن فهم مصطلح الأمة الوسط (Middle-most Community) ذات القابلية العالية لاستيعاب الإنسانية جمعاء، فهي رابطة مفتوحة لكل من يرغب في الدخول فيها، وفي الانتساب إلى مبادئها العالمية، بغض النظر عن الأصل العرقي أو التاريخي أو الاجتماعي[4].

(2) **الألوهية الحقة:** ترتبط الأخوة الإنسانية في طرح أبي الفضل بمبدأ الألوهية بشكل واضح، فهي نتاج إزالة الأيديولوجيات العائقة للعلاقة المبـاشرة بـين الإنـسان وخالقه، فضلًا عن الاجتماع بين بني البشر، بعـد خلـع الاختلافـات المـصطنعة، عـلى "كلمة سواء" التي تعني حرفيًّا الكلمة المستوية. وتشير إلى الكلمة المتوازنة التي يتفـق عليها الجميع ويشتركون فيها. وتأولها أبو الفضل لتعني قانونًا عقليًّا وأخلاقيًّا مشتركًا أو عامًا يشير إلى الإيمان بأصل واحد ومصير واحد للنوع الإنساني، الـذي خلـق مـن نفس واحدة. وبذلك تربط أبو الفضل بين الآيتين الكريمتين: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمـــــران:64] و﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء:92] [5].

(1) Ibid, p. 64.
(2) Ibid, p. 76.
(3) Ibid, p.77.
(4) Ibid, p. 110.
(5) Ibid, p. 75& p. 77.

(3) **اللغة المستعارة:** ليس هناك شك لدى د.منى أبي الفضل في انتماء الطرح الخاص بها إلى المجال الديني، الذي أسمته بالمجال الثقافي-الفكري، ومن هنا الحديث عن الدعوة الجديدة (New D'awah). ولم يكن هناك شك لديها كذلك في الغرض الاستراتيجي لذلك البديل، ألا وهو مواجهة الخلل في توازن القوى بين المركز والأطراف، من خلال كسر احتكار الغرب لوضع المعايير الحضارية والقيم الثقافية، عبر إقناعه بأن كسر الاحتكار ليس فيه خسارة له وإنما مكسب خالص للجميع، بتحول اللعبة إلى مباراة غير صفرية. ولهذا كان يتعين عليها استخدام لغة الغرب أو بكلماتها، التمكن من اللغة المهيمنة (Command of the Dominant Idiom)، ويكون ذلك الاستخدام على مراحل: في المرحلة الأولى، يهدف اللجوء إلى لغة الغرب المهيمنة إلى اتخاذها وسيطًا للاتصال والإعلام، حتى يصبح صوت المسلمين مسموعًا ومفهومًا أيضًا. أما في المرحلة الوسطى، سيتم دفع اللغة المهيمنة إلى استخدامات جديدة، بما يقود إلى كسر احتكار الغرب لاستخدامها وإحداث تنوعات واختلافات حقيقية فيها. ويعد التحدي الرئيس في هذه المرحلة هو كيفية استخدام اللغة السائدة دون الوقوع بأشراك قواعدها التي ترسخ هيمنة الغرب. وفي المرحلة الأخيرة، ستصبح اللغة أداة طيِّعة في يد المسلمين من أجل القيام بإسهامات حقيقية تفضي إلى فتح آفاق اللغة لفاعلين جدد ووضع معايير جديدة لحوار نقدي وبناء بين كل هذه الأطراف[1]. وهكذا تصبح اللغة خير أداة لتحقيق الغرض الاستراتيجي للدعوة الجديدة أو البديل الثالث، ألا وهو إحداث تغييرات مؤثرة في بنية العلاقة بين الشرق والغرب، بما يحطم هيمنة الغرب ويكسر احتكاره عملية التخصيص السلطوي للقيم. ورغم أن ذلك يتم في ميدان غير مرتبط بالسياسة بشكل مباشر، إلا أن هذا الاستخدام للغة، الذي يعد قلب البديل الثالث، عمل سياسي، ربما بأكثر من اللازم.

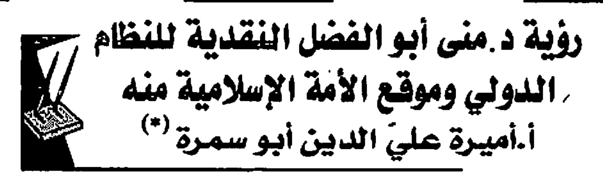
الخلاصة:

لم يكن الهدف من هذه الورقة تقديم تصور لتطور الفكر المصري أو العربي المعاصر إزاء قضية العلاقة مع الغرب، ولم يكن الهدف كذلك إجراء مقارنة بين البدائل أو أشباه

(1) Ibid, p. 87.

البدائل التي قدمها المفكرون الثلاثة، وإن كان من الصعب القول بأن الشكل النهائي للورقة لم يتضمن هذا التصور التطوري للفكر أو أنه جاء خلوًا من المقارنات. لقد كان الهدف الأساسي هو محاولة تحديد الموقع الفكري لمنى أبى الفضل، فيما يتصل بقضية العلاقة مع الغرب، مثلما تجسد في كتابها: "Where East Meets West". ومن ثم، تم استخدام تعديل ""توينبي"" للتصور الخلدوني عن علاقة الهيمنة بين الغالب والمغلوب كسياق نظري، تستقر منه المدركات والمفاهيم الأساسية لهذه المحاولة وفي هذا السياق النظري، تم القيام بما يسمى في علم الملاحة بعملية التثليث (Triangulation)، أي تحديد موقع نقطة عن طريق مد خطين يمران بنقطتين أخريين. وكانت هاتان النقطتان بمثابة الموقعين الفكريين لطه حسين ومحمد حسين هيكل، وجاء تعيين هاتين النقطتين إيمانًا من الباحث بتأثر منى أبو الفضل بالسياق الفكري للثلاثينيات، مثلما تشهد بذلك أطروحتها للدكتوراه. دون أن ينفي ذلك إمكانية تعيين نقطتين أخريين، مما سيؤدي إلى توصيف جديد ومختلف للموقع الفكري لمنى أبي الفضل إزاء قضية العلاقة مع الغرب، وهو مما لا شك فيه يتسع له المجال في دراسات مقبلة.

ﷲﷲ ◊ ﷲﷲ



رؤية د.منى أبو الفضل النقدية للنظام الدولي وموقع الأمة الإسلامية منه

أ.أميرة عليّ الدين أبو سمرة (*)

تقديم:

في علم العلاقات الدولية السائد –وهو العلم ذو الصبغة الغربية المهيمنة– أصبح من الشائع الحديث عن النظريات والرؤى النقدية "Critical Theories" و" Critical Perspectives"(1)، وهي نظريات ورؤى تأسس على مراجعة شاملة لأسس ومنطلقات معرفية ووجودية تأسس عليها علم العلاقات الدولية. ومن ثم فإن هذه الرؤى والنظريات النقدية تصب نقدها على محاور مختلفة من الدراسة الدولية: سواء ما تعلق منها بمنهاجية الدراسة ومناهجها (نقد الوضعية والسلوكية ومنظومة مفاهيم "العلم المتحرر من القيم")، أو ما تعلق منها بالموضوعات وأجندة القضايا البحثية في العلاقات الدولية. وتمتد اهتمامات هذه النظريات والرؤى النقدية للواقع الدولي فتوجه النقد إلى النظام الدولي الوستفالي كشكل تنظيمي للعلاقات الدولية، ولمؤسسات هذا النظام وقيمه، وعلاقة وحداته ببعضها البعض،... إلخ.

هذه الرؤى النقدية التي ارتبطت بالدعوة إلى الاهتمام بدراسة الأفكار وقوة الأفكار The Power of Ideas صاحبتها دعوة لدراسة القيم، وكذلك صاحبتها دعوة لدراسة

(*) مدرس مساعد بقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

(1) وهو مسمى خلافي بدوره، فالبعض يقصر هذا المفهوم على المنتج النظري المرتبط بمدرسة فرانكفورت، والتي قامت في جذورها الفلسفية على الجمع بين أطروحات قدمها Kant وأخرى قدمها Marx، وهي المدرسة التي تعد أعمال Jürgen Habermas التعبير الأكثر تأثيرًا وقوةً عن أفكارها ومنطلقاتها، ويعد Andrew Link later و Robert Cox من أهم ممثليها المعاصرين. والبعض يضمّن النظرية النقدية إسهامات نظرية نقدية أخرى كالإسهامات النسوية والإسهامات ما بعد الهيكلية post structuralism .

أهم ما يميز هذه الرؤى النقدية في تعريف هذه الورقة هو أنها قامت على أسس معرفية ووجودية مختلفة عن تلك التي قامت عليها النظريات السائدة في علم العلاقات الدولية، فهي نظريات ما بعد وضعية. وهي بهذا تختلف عن تلك النظريات الوضعية التي قامت بنقد النظريتين الواقعية والليبرالية في العلاقات الدولية. يأتي على رأس هذه المجموعة الوضعية النظريات الماركسية والماركسية الجديدة والجرامسيكية الجديدة.

راجع في هذا الخصوص:

Kimberly Hutchings, **International Political Theory**, (University of London Press: London, 2005), pp.39-46.

الدين والثقافة والحضارة من أجل فهم أفضل لواقع العلاقات الدولية ومن أجل تطوير مَقْدِرات هذا العلم على استيعاب وفهم الواقع الدولي من أبعاد مختلفة ومنطلقات فكرية ونظرية ومعرفية مغايرة.

ومن هنا جرى حديث بين حين وآخر -من داخل هذه الرؤى النقدية- عن الحاجة إلى فتح الطريق أمام إسهامات غير غربية في علم العلاقات الدولية تعبر عن خصوصيات ثقافية، تساهم في كسر الاحتكار الغربي لهذا العلم[1] .

وارتبطت بهذه الدعوات إشارات متفرقة إلى أن الرؤى النقدية الإسلامية -وحتى السيخية والكونفوشية، وغيرها- للعلاقات الدولية أصبحت تتشابه إلى حد بعيد مع تلك الرؤى النقدية التي يطرحها الغرب -في مراجعته لذاته- على نحو أصبح يمكّننا من الحديث عن "**أخلاقيات خطاب**" واحدة ومشتركة "Discourse Ethics"[2] واحدة ومشتركة تجمع بين هذه الرؤى النقدية على تنوُّع مصادرها وتبحث عن آفاق تبلور "**نظرية نقدية لا مركزية**" Decentralized Critical Theory تسهم فيها أطراف من مناطق مختلفة من العالم، تشترك جميعها في التحليل الأخير في "**محاولة التوفيق بين العالمية والاختلاف** Universality and Difference". ويُنظر إلى هذه الرؤى النقدية -ذات الأصول الدينية أو فلنقل العقائدية، فبعضها سماوي وبعضها غير سماوي- على أنها تشترك في المحاور نفسها، ومنها بالأساس نقد لإخضاع الديني للسياسي يتولد عنه

---

(1) انظر كلاً من:

- نادية مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، بحث مقدم إلى مؤتمر "حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة المؤتمر الثاني للتحيز"، (برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: القاهرة، 2007)، ص ص 12-13.

- نادية محمود مصطفى وآخرون، حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة، أعمال ندوة حوار الحضارات، (مركز العلاقات العربية الإيرانية: دمشق، 2000)، ص ص 4-13.

- أماني محمود غانم، البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية: دراسة في خطاب صراع الحضارات، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2005، (إشراف) نادية محمود مصطفى، ص ص 21-148.

(2) في الأصل مفهوم استخدمه Jürgen Habermas للتعبير عن خطاب في العلاقات الدولية يقوم على الدعوة إلى الاحترام المتبادل بين الجميع وعلى شعور بالمسئولية التضامنية solidaristic responsibility تجاه الجميع.

ضمن ما يتولد نقد للشكل الحالي للنظام الدولي الوستفالي، مع اعتراف البعض باحتفاظ كل من هذه الرؤى بقدر من الخصوصية النابعة من الثقافة والهوية الذاتية لكل منها. ومع تأكيد البعض الآخر أن الكثير من هذه الرؤى النقدية غير الغربية وُلِد في المهجر، وحرّكه التلاقي والالتقاء المباشر مع الحضارة الغربية[1] .

هذا هو -وبإيجاز شديد- حال النظرة القائمة إلى الرؤى النقدية في علم العلاقات الدولية بوجه عام، وإلى تلك الرؤى النقدية التي تشكلت من داخل دوائر حضارية غير غربية بوجه خاص.

إن هذه الورقة البحثية -كما يتضح من هذا التمهيد النظري الموجز- تقرأ رؤية د.منى أبو الفضل النقدية حول النظام الدولي وموقع الأمة الإسلامية منه من داخل إطار "النظرية السياسية الدولية"[2]، وتجد في هذه الرؤية ساحة لاختبار جودة ودقة هذه المقولات العامة -الآخذة في الانتشار في حقل العلاقات الدولية- حول علاقة -أو على وجه أكثر دقة، تشابه- الرؤى النقدية غير الغربية في العلاقات الدولية ببعضها البعض، وعلاقتها -وتشابهها- مع التيار النقدي الغربي المراجع للنظريات والأطر التحليلية السائدة في علم العلاقات الدولية..

فعلى الرغم من أن تخصص د.منى أبو الفضل الأصيل لم يكن هو العلاقات الدولية، وعلى الرغم من أن نيتها ربما لم تكن حتى هي المساهمة المباشرة في تطوير طرح إسلامي حول العلاقات الدولية، إلا أن ما قدمته هذه العالمة الموسوعة من أطروحات في مجالات مختلفة -منها ما يخص العلوم الاجتماعية بصفة عامة، ومنها ما يخص العلوم السياسية بصفة خاصة- كان من بينها ولا شك ما يقع في صميم اهتمامات وهموم دارس العلاقات الدولية، خاصةِ المنتمي منه إلى الدائرة الحضارية الإسلامية-العربية.

(1) Giorgio Shani, Religion, politics and international relations: Provincializing critical theory: Islam, Sikhism and international relations theory, **Cambridge Review of International Affairs**, Vol. 20, no. 3, Sept. 2007, pp.417-433.

(2) مفهوم يكرس فكرة أن نظرية العلاقات الدولية عادت لتتخطى في محتواها دراسة ما هو واقع إمبريقي في العلاقات الدولية إلى محاولة الكشف عن الأبعاد المعيارية المتداخلة مع هذا الواقع وقراءته؛ سواء كما هو قائم أوكما ينبغي له أن يكون.

إن قـراءة بعض أطروحات د.منى أبو الفضل من داخـل النظريـة السياسيـة الدوليـة تستمد شرعيتها من ثلاثة أمور:

الأمر الأول- أنه بغض النظر عن حجم التشابه أو الاختلاف الـذي تحملـه الـرؤى الإسلامية في العلوم الاجتماعية مع غيرها من الرؤى، فإن ما يجتمع عليه باحثو العلوم الاجتماعية المنتمون إلى تيار أسلمة المعرفة هو هدف يتمثـل في قـراءة العلـم في سـياقه الـراهن، بفهمـه واسـتيعابه والخلـوص منـه إلى طـرحٍ يعـبر عـن خـصوصية الرؤيـة الإسلامية، ويقدم من داخل العلوم القائمـة مرتبطًـا بجـدالاتها ولـيس مـن خارجهـا منفصلاً عنها أو غير واعٍ بها، فالهدف من أسلمة المعرفة هو تجـسير تلـك الفجـوة بـين العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية.

فما يحمله فكر د.منى أبو الفضل من أبعاد لا يعبر عنها وحـدها؛ وإنـما د.منـى أبـو الفضل هي رمز من رموز التغيير والتجديد الإسلامي، فهي رمز لدين ورمز لتيار ورمز لمدرسة سعت وزملاؤها لتأسيسها. ولا يمكن قراءة هذا الفكر بمعزلٍ عن منظومة من الأفكار تسعى إلى التغيير والتجديد وتؤمن بقدرة الطرح الإسلامي على تحريك العـالم نحو واقع أخلاقي جديد، يكون منتجًا **"لتجديد ثقافي عالمي"**[1].

من هنا مثَّلت هذه الورقة محاولة لقراءة مقولات د.منى أبو الفضل من داخل علـم العلاقات الدولية، بمفرداته ومفاهيمه الأساسية. فـ"د.منى **أبو الفضل**" وهـي تقـدم رؤية نقدية، رؤية تكميلية، رؤية بديلة، تقدم رؤية تأبى صاحبتها لها أن تكون منفصلة عن العلوم الدنيوية، دون أن يعني هذا بحالٍ إبخاس قدر ما بهذه الرؤيـة النقديـة مـن اختلاف وخصوصية وتميز.

الأمر الثـاني- يتعلق بطبيعة الإسهامات الإسـلامية في العلاقـات الدوليـة تحديـدًا، فقليل من هذه الإسهامات يأتي في صورة إسهام مباشر في العلاقات الدولية ومن قِبـل أساتذة متخصصين فيها. أما أغلب هذه الإسهامات فيأتي من خلال كتابـات في الفقـه والفكر والنظرية وغيرها من كتابات الشرعيين وغيرهم. ومن هنـا فـإن بنـاء وتطـوير

(1) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العـالمي أو علاقـة المـدخل المعـرفي التوحيـدي بالحداثة، السيد عمر (ترجمة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1994، ص 4.

منظور حضاري-إسلامي في العلاقات الدولية يستلزم استعانة المتخصصين في العلاقات الدولية بهذه الكتابات الإسلامية من أجل تسكينها في إطار علم العلاقات الدولية القائم والاستفادة منها في تطويره، حتى ولو لم تصدر هذه الكتابات عن متخصصين في هذا العلم.

الأمر الثالث والأخير- هو أن تسكين كتابات د.منى أبو الفضل في إطار علم العلاقات الدولية في فترات زمنية مضت -وقبل تعرض العلم لمراجعات حقيقية تولد عنها إعادة الاعتبار للقيم في دراسة الظواهر الدولية- كان سيواجه رفضًا من قِبل المتخصصين في العلم، ولكن تسكين مثل هذه الكتابات أصبح أمرًا أكثر قبولًا بفضل تلك المراجعات.

فما تقدمه د.منى أبو الفضل من طرح نظري في هذا السياق يمكن تصنيفه تحديدًا على اعتباره طرحًا معياريًا حول العلاقات الدولية والنظام الدولي[1]، فهي ترصد الواقع ولا تتقيد به، وإنما تتجاوزه لتبحث فيما ينبغي أن يكون عليه حاله. وهي تقدم طرحًا يحوي تعريفات بديلة لهيكل النظام الدولي وبنيانه، ووحداته الأساسية، وأنماط التفاعلات بين هذه الوحدات، وتعريفات القوة في داخله، ... فهي تطرح رؤية نقدية متداخلة الأبعاد والمستويات، تتقاطع فعليًا مع العلم السائد بقدر ما تجد فيه "منطلقًا" لنقد العلم وتغيير الواقع.

وكانت التساؤلات التي دارت في خلفية هذه الورقة هي: كيف يتشابه طرح د.منى أبو الفضل الحضاري/ الإسلامي النقدي حول العلاقات الدولية والنظام الدولي والقيم مع أطروحات نقدية أخرى؟ إلى أي مدى تحمل الأطروحة النقدية الإسلامية الأصيلة مناطق للالتقاء مع المراجعات الغربية أو حتى غير الغربية لعلم العلاقات الدولية؟ ومن ثم، ما حجم الإضافة التي تحملها هذه الأطروحة النقدية ذات الخصوصية التوحيدية إلى علم يقوم بالفعل بمراجعة ذاته ونقد ما نهض عليه من أسس بما في ذلك استبعاده -تحت تأثيرٍ من هيمنة المناهج السلوكية والرؤى المادية- للأبعاد

(1) راجع في صدد التمييز بين النظرية المعيارية والنظرية الإمبريقية:
Barbara Goodwin, "Using Political Ideas", (John Wiley & Sons: Chichester/ New York/ .., 1997), : 5.

القيمية والأخلاقية، ومن بينها الدين؟ ثم ما طبيعة الاختلاف التي يحملها هذا الطرح الإسلامي عن غيره من الأطروحات التي تحمل صفة الإسلامية أيضًا؟

ولا تدّعي الورقة بحال القدرة على التصدي لمثل هذه الأسئلة متعددة الأبعاد والمستويات، ولكن ما تدّعي الورقة محاولة القيام به هو محاولة استكشاف الإجابات التي قدمتها د.منى أبو الفضل عن هذه الأسئلة، فالورقة توقفت للتأمل كلما توقفت د.منى أبو الفضل لتتحدث عن أهم ما يميز ويمايز هذه الرؤية النقدية من منظور حضاري عن غيرها من الرؤى سواء الغربية أو غير الغربية أو حتى الإسلامية الأخرى.

إن خصوصية هذه الرؤية النقدية -والتي ربما تشترك مع غيرها من الرؤى الغربية وغير الغربية في الرغبة في التغيير وتحريك العالم نحو واقع أخلاقي جديد والخروج من أسر نظريات تعيد إنتاج الواقع وتكرس ما به من مثالب- تنبع بالأساس من خصوصية **النموذج المعرفي** الذي تنطلق منه وهو النموذج الذي سمح لها بإعادة تعريف القوة ومن ثم إعادة توزيع هيكل القوة في النظام الدولي، وتحريك العلاقات الدولية على أساس من الدعوة والدين، واستحضار دور الأمة كفاعل دولي، ...إلخ. وهو ما تسعى الورقة لتوضيحه في **الجزئيتين التاليتين**:-

أما الجزئية الأولى، فتؤصل لرؤية د.منى أبو الفضل حول النظام الدولي بالإشارة إلى مرجعيتها المعرفية التوحيدية ذات الطبيعة الخاصة والتي تميزها عن غيرها من الأطروحات الإسلامية وغير الإسلامية -سواء دينية أو غير ذلك. فعندما تتحرك قراءة العلاقات الدولية في فلك هذا النموذج المعرفي تتغير موازين القوى وتتبدل مواقع الفاعلين الدوليين ويصبح الفاعل الأقوى هو الأتقى، هو صاحب العقيدة الأسلم، وليس صاحب الترسانات العسكرية ولا الاستثمارات الهائلة. وعندما تتحرك قراءة العلاقات الدولية في فلك هذا النموذج المعرفي تصبح الغاية من امتلاك المعرفة هي إقامة نظام عالمي أكثر أخلاقية، لا الطغيان ولا إجبار الآخرين على **"القيام بأشياء ما كانوا ليقوموا بها"**، كما هو تعريف القوة التقليدي. وعندما تتحرك قراءة العلاقات

الدولية في فلك هذا النموذج المعرفي تكتشف البشرية من القيم ما يجمعها ويوحدها حتى على اختلاف ألوانها وصورها بل وعقائدها.

والجزئية الثانية تحدد موقع الأمة من هذه المنظومة المعرفية ومن ثم دورها كفاعل أهم في النظام الدولي، ومسئولياتها تجاه ذاتها وتجاه الإنسانية جمعاء، مع استدعاء معاني الأمة القطب والأمة الوسط.

*** أولاً: من النموذج المعرفي التوحيدي إلى رؤية بديلة لواقع النظام الدولي:**

لا يمكن بحال فصل رؤية د.منى أبو الفضل للواقع الدولي وقراءتها له عن مشروع أسلمة المعرفة؛ فمن سياق أسلمة المعرفة تكتسب د.منى منهج الرؤية. وهي رؤية تتأسس على وعي معرفي خاص يميز بين نموذجين أو نسقين معرفيين أساسيين: النموذج المعرفي التوحيدي، والنموذج المعرفي المادي.

ويُعدُّ الكشف عن خصائص المنظور المعرفي التوحيدي **(والوجودي أيضًا)** كمنظور البديل لمن أراد الخروج عن إطار المنظور المعرفي الغربي العلماني المادي المهيمن والسائد (في طرح د.منى) **نقطة الانطلاق** لصياغة أي أطروحة نقدية إسلامية. فالبعد المعرفي هو البعد الأهم والأعلى والأسمى، وهو الذي يحدد الوجهة والغاية والهدف، ويحدد أيضًا الوسائل والأدوات.

من هنا تتميز هذه الرؤية الإسلامية ابتداءً عن غيرها من الرؤى النقدية الإسلامية التي تنطلق من جزئيات وفرعيات، بأنها تنطلق من كليات وشموليات.

إن تجدد الوعي المعرفي لدى المسلمين مع مطلع القرن الخامس عشر بعد الهجرة **(ما يتعارف على تسميته بأسلمة المعرفة)** ظهر متزامنًا مع حالة من المراجعة الغربية الشاملة للعلوم السياسية من حيث مناهجها وموضوعاتها. وكلاهما -أي الوعي المعرفي الإسلامي المتجدد والمراجعة الغربية- تحرك بفضل حالة من عدم الرضا عن أوضاع العلم، وقدرته على التفسير والتغيير. والمراجعتان-على الرغم من أنهما شبه متزامنتين- ظهرتا منفصلتين عن بعضهما البعض. وبينما كانت الدراسات الغربية ولا تزال تبحث عن أطر بديلة، انطلقت أسلمة المعرفة من قناعة بأن لديها أطرًا بديلة ذات إسهام له قدرات بناءة في دفع الواقع نحو أوضاع أفضل. فأهم ما يميز هذا الطرح الإسلامي –

الذي يستند إلى وعي وإلى نموذج معرفي توحيدي- عن أطروحات نقدية غربية هو أنه لا يتطور ولا ينمو بشكل عشوائي، وفق تطورات الواقع واصطدامه بالنظرية. ولكنـه وإن كان يعتبر الواقع المتغير فهو يعود إلى نصوص ثابتة يـستقي منهـا قيمـه وقواعـده وضوابط حركته[1]. وهو بهذا يختلف اختلافًا كليًّـا عـن الغـرب. فـالغرب -حتـى في مراجعاته- صاحب قيم متأرجحة، متذبذبة، "بندولية الحركة"، وحيث تفتقر قيمه إلى الأصل الثابت، ومن ثم تتنوع مصادرها وتتشتت بين الأديان والقـوانين والواقـع بـما تقضيه موازين القوة فيه، وغيرها.

وعلى الرغم من هذا الانفصال الأكيد بين حركتَـيْ المراجعـة الغربيـة والإسـلامية، دون أن ينفي الانفصال بينهما إمكانية استفادة كل منهما من الأخرى، إلا أن د.منى أبو الفضل ترى أننا -وبفضل المراجعة الغربية العلمية للذات التي ولّـدها وتـزامن معهـا واقع سياسي وضع الإسلام على قائمة اهتمامات الغرب ودفع الغرب للاهـتمام بثقافـة المسلمين وعقيدتهم، وأيضًا وبفضل واقع مساعي التجديد الحضاري وأسلمة المعرفـة التي وضعت الغرب على أجندة اهتمامات الإسلام- ترى د.منى أبو الفضل أننـا أمـام لحظة مفصلية من لحظات الالتقاء بين الحضارتين الغربية والإسلامية. هكذا تقرأ العالمة الفاضلة واقع العلاقات الدولية الراهن!!!

لما كانت أسلمة المعرفة تستدعي معها خلاصًـا مـن أسر رؤيـة غربيـة ماديـة تنظـر للمعرفة على اعتبارها طريقًا لتحقيق القوة؛ "فالمعرفة ربما تكون سبيلاً لتحقيق القـوة، ولكنها قبل هذا هي طريق إلى إعادة اكتشاف الفضيلة والحكمة"...

كان من الطبيعي ألا يُنتظر لهذه الحلقة من حلقات اللقاء الإسلامي الغربي أن تكون حلقة صراع وصدام (على الأقل هي ليست كذلك من وجهة نظر الطرف الإسلامي). فالمراد باللقاء أو الالتقاء أو المواجهـة Encounter هـو اللقـاء الفكـري (فالأولويـة في مشروع أسلمة المعرفة هي للبعد الثقافي-الاجتماعي، ومنه تُمنح العلوم الاجتماعية أولوية

(1) Mona Abul-Fadl, Paradigms in Political Science revisited: Critical Options and Muslim Perspectives, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 6, No. 1, 1989, p.3, 4.

الاهتمام في هذا المشروع) [1]. والتعليم Education هو "أحد عناصر الحلقة ولكنه ليس الحلقة ذاتها" في مشروع الأسلمة الذي هو عملية إعادة إحياء شاملة، بها الفكري والأخلاقي والروحاني والثقافي- الاجتماعي، "عملية من التنشئة والتوعية الثقافية Acculturation"، عملية دائرية من التنشئة الذاتية للجماعة السياسية في الإسلام فيها الفرد وفيها الجماعة (الأمة)، عملية "راديكالية من تحويل المفاهيم والمعتقدات Beliefs" تتداخل فيها المكونات ويواجهها التحدي الأكبر في "كيفية التوفيق لا التلفيق" بين مكوناتها داخل كلٍّ أكبر له الغاية ذاتها[2].

وعملية أسلمة المعرفة هي بالأساس عملية "بحث عن الذات"، بدونها لا يمكن للمسلمين أن يضطلعوا بتلك المهام الأبدية التي اختص الله تعالى بها أمتهم، ألا وهي أن تكون أمة شهادة، وأمة وسط، وخير أمة.

والغاية من أسلمة المعرفة هي تجديد هوية الأمة؛ لإعادة تفعيل وجودها ودورها. وإذا كان واقع الأمة قد لحق به ما لحق به من تفكك أو ضعف أو تخاذل، فإنما لحق به هذا نتيجة هجر الأمة الأصول من قرآن وسنة وهجرها منهج التفكير والتفكر في هذه الأصول... لكن عناصر ومقومات الرؤية الإسلامية ما زالت قائمة يمكن استدعاؤها وإعادة استيعابها في كل وقت.

وبمجرد أن يحدث هذا -ومسئولية إحداثه تقع على عاتق المسلمين- يصبح من الممكن إعادة بناء الأمة الفاعلة. فما أقام الأمة الإسلامية والحضارة الإسلامية في بداياتها إلا حركتها في إطار هذه الرؤية الإسلامية للعالم. واليوم عودتها إلى الحياة من سكون وخمول تستلزم استحضار هذه الرؤية الأصيلة لتعود معها حركتها في العالم.

فهذه الرؤية التي تطرحها د.منى أبو الفضل تتخلص فعليًا من أسر واقع موازين القوى الدولية، تعيد صياغة موازين القوى، ترى أن للمسلمين قوةً وأن قوتهم تتمثل

---

(1) Mona Abul-Fadl, Where East Meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival, Islamization of Knowledge, No. 10, The International Institute of Islamic Thought, Cairo, p.64.

(2) منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة: 2005، ص 76.

في نموذجهم الحضاري، وأنها قوة لا تقل بحال عن قوة الغرب التي تنهض على أبعاد مادية بالأساس[1]. وهذه الرؤية لا ترى أن القوة غاية في ذاتها. فليست غاية المسلمين من استعادة الوعي بنموذجهم المعرفي هي استعادة القوة والمكانة على مستوى النظام الدولي، كما هو القول الشائع الذي يرى أن عودة المسلمين للتمسك بدينهم مرة أخرى هي سبيلهم إلى قيادة العالم، وإنما غايتهم أكثر صدقًا وأكثر إخلاصًا لوجه الله تعالى؛ غايتهم الاضطلاع بالمسئولية التي ارتضاها الله سبحانه وتعالى لهم أن يكونوا أمة دعوة، أمة شاهدة، أمة تجسد الرسالة، تعمل بها وتنقلها، وإلا ما تحققت شهادتهم على الناس.

فغاية الغايات من أسلمة المعرفة هي إعادة تشكيل وإعادة بناء الأمة الإسلامية. وهو ما تؤكده د.منى أبو الفضل بقولها: "نحن لسنا بصدد تغيير العالم ولا تغيير الغرب، نحن بصدد تغيير أنفسنا"، وتعتبر أن أي تغيير وتحول يلحق بعدها بالتيارات والتكوينات الثقافية-الاجتماعية في الغرب أو العالم هو تغيير مرغوب فيه ومحبب، ولكنه مجرد مكسب جانبي Incidental Benefit[2].

ولكن د.منى أبو الفضل تؤمن في الوقت ذاته بأن عملية إعادة إحياء الأمة ستحقق ولابد -بشكل تلقائي- هذا المكسب الجانبي. فـ"المسلمون بالعمل على طريق استعادة **وإعادة بناء الهوية الثقافية الإسلامية سيسهمون في تجديد ثقافي عالمي**"[3].

بل لا مانع من سعيهم لتحقيق هذا المكسب الجانبي متى أصبحوا على وعي بالرسالة التي يرغبون في حملها للغرب. فعندئذ يمكنهم الشروع في البحث عن الوسائل التي يمكن أن ينقلوا بها هذه الرسالة، وهي وسائل لا تنفصل عن وعيهم بالرسالة ذاتها ولا عن وعيهم بالمستهدف من هذه الرسالة.

إن الدخول في حوار مع الغرب والتواصل معه من أجل توصيل الرسالة يحتاج إلى ما هو أكثر من قوة الحجة وامتلاك ملكات "خِدع" الحوار، فهو يحتاج في المقام الأول إلى رسالة، وإلى مضمون. وهذا المضمون لن يمتلكه المسلمون إلا بوعي ذاتهم أولاً.

---

(1) دون أن ينفي هذا أو يقلل من أهمية القوة المادية للغرب، ولكن أيضا دون أن يغفل أهمية القوة الثقافية والحضارية التي يمتلكها المسلمون، خاصة إذا ما نظرنا إلى خصوصية هذه المرحلة من الالتقاء بين المسلمين والغرب، والتي هي بالأساس -في تصور د.منى- مرحلة لقاء والتقاء فكري.

(2) Ibid, p.63. 2.

(3) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي...، مرجع سابق، ص 29.

وتحقيق هذا الوعي الذاتي –في تصور د.منى– له سبيلان متوازيان لا مجـال للـتخلي عن أحدهما.

أما السبيل الأول، فهو التعرف على الغرب والانفتاح على علومـه وعـلى مراجعاتـه لهذه العلوم. وفيها تجد د.منى أن 95٪ مما يحتاجه المسلمون للكشف عما بالأطروحات الغربية من ثغرات يمكن لهم تخطيها متى انطلقوا للتعامل مع الواقع والنظرية من رؤى معرفية إسلامية بديلة.

فأسلمة المعرفة ليس المقصود بها أسلمة معرفة المسلمين، وإنما المقصود بهـا أسـلمة المعرفة على إطلاقها. أي قراءة المعرفة، كل المعرفة من داخل منظور إسلامي، أو فلنقل رؤية إسلامية للعالم. فالمعرفة هي محور هذه الحلقة من حلقات الالتقاء بـين المـسلمين والغرب.

وإذا كانت د.منى تقيم علاقة جديدة تمامًا بين الإسلام والغرب، تعيد مـن خلالهـا تعريف القوة؛ فالقوة قد تُمتَلـك بإمكانـات ومقـدرات ماديـة وقـد تُمتَلـك بإمكانـات ومقدرات غير مادية، فإنها لا تنظر إلى الإسلام والغرب على اعتبارهما عـدوين، وإنـما على اعتبارهما مختلفين ومتكاملين، فلولا وجود الثاني لما اتضحت سمات الأول. وهـي سمات من الأهمية بمكان استيعابها وفهمها، إذا كان الهدف هو إعادة بناء المنظور[1].

أما السبيل الثاني ، فهو إعادة قراءة التراث الإسلامي واستحضار خصائص الرؤية الإسلامية للعالم، وبالجمع بين السبيلين تتحقق "الندية Parity" بين المنظور الحـضاري الإسلامي والمنظور الغربي العلماني. فالندية هي سمة أساسية لتلك العلاقات الجديـدة التي يجب أن تتولد بين الغرب والإسلام؛ علاقة تبـادل ثقـافي تتـسم بالنديـة حتـى لا يصبح الالتقاء مجرد حلقة أخرى من حلقات تكريس التبعية وفقـدان الهويـة وتـضييع الذات[2].

فما الاختراق الغربي الثقافي المعاصر للمجتمعـات الإسـلامية إلا منـتج لحلقـة مـن حلقات الالتقاء بين الغرب والإسلام غابت عنها الندية. فمع تبلور خصائص وسمات

(1) Ibid, p. 70.
(2) Mona Abul- Fadl, Where East Meets West,...,Op. Cit., p. 21.

النموذج المعرفي الغـربي المهـيمن في سياق عـصر التنـوير الأوروبي، والـذي وصـلت مقولاته إلى أوجها مع القرن الثامن عشر الميلادي، ومـع تزايـد القـوة المادية للغـرب وانحطاط ثقافة المسلمين وقوتهم، لم يكن من الصعب على الغرب أن يفرض ثقافته على الثقافات الإقليمية بما فيها الثقافة الإسلامية ليصبح هو صاحب الثقافة العالمية، وبالتالي أصبحت الشعوب المختلفة تتطلع في العالم لحداثة وتنمية هي في جوهرها عملية تغريب (في ظل تداخل وخلط منطقي بين الحداثة والتغريبية).

لكـن تحقيـق النديـة تواجهـه مشكلتان: المشكلة الأولـى هـي الغـرب ذاتـه، والذي -على الرغم من ظهور المراجعات في داخله ومن إبدائه "**الفضول**" تجاه معارف الثقافات الأخرى- مازال بحاجة لإبداء قدر أكبر من "**التواضع في التعامل مع الغير**". هذا التواضع تعترض طريقه خبرة تاريخية طويلة من التقاء الغرب مع غيره، كانـت في كثير من مراحلها خبرات صدام وصراع، وانتهت في كثير من حلقاتها بانتـصار غـربي. بل وتعترض طريقه أيضًا حسابات الواقع السياسي الراهن -وليس فقـط الاعتبـارات التاريخية- لأن الغرب لا يزال فعليًا في موقع الهيمنة المادية من ناحية والهيمنـة الثقافيـة من ناحيـة أخـرى -حتـى ولـو بحكـم محاولتـه الذاتيـة اكتـشاف أخطائـه ومراجعـة منطلقاته.. فإذا ما نظرنا إلى الخـبرة التاريخيـة لالتقـاء الغـرب بالإسـلام وإلى الـسياق السياسي الراهن للعلاقة بين الغرب والإسـلام، لأيقنَّـا أن انفتـاح الغـرب اليـوم عـلى أطروحات إسلامية وتقبله التعلم من المسلمين وعـلى أيـديهم خطـوة لا تُقـدم عليهـا أغلبية الأكاديميات الغربية، حتى وإن تحمس لها البعض منهم (**لاحظ كيـف أن هـذه الرؤية التي تقدمها د.منى أبو الفضل تعتبر الواقع وتعتبر التاريخ، وكلاهما مهم في فهم طبيعة العلاقة بين المسلمين والغرب، وكلاهما مهم كذلك في تطوير الرؤية النقدية لهذه العلاقة**).

وهنا يأتي الدور المهم للمسلمين في إقناع الغرب بأن لدى الإسلام ما يقدمه للغرب، وأن لدى المسلمين القدرة على أن يدعوا الغرب لما يحييه ويحييهم على حد سواء.

أما المشكلة الثانيـة التي تواجـه تحقيـق النديـة، فتتولـد عـن واقـع المـسلمين. فطالما سعى المسلمون إلى لقاء الغرب ثقافيًا وتعريفه بأنفسهم وبحضارتهم وبـالقرآن

والسنة، وانتهى بهم الحال إلى الفشل وتكريس التبعية والجهل بحقيقة الـدين وحقيقـة الأمة؛ لتشتت جهودهم من ناحية ولافتقارهم إلى المرشـد الـذاتي عنـد الانفتـاح عـلى الغرب والتعرف عليه من ناحية أخرى.

والواقع الثقافي الإسلامي يعاني أزمة. فمحاولات التجديـد تـضيع وتـشتت مـن ناحية بين من استوعبتهم العلمانية ويستحضرون باسم العلم والعلمية مفـاهيمَ ورؤًى غربية ينكرون ما سواها (**"فكل دراسة لابد أن تنطلق من فرضـيات لتحقيـق أهـداف محددة، وأصحاب المنطلقات والأهداف ليسوا منا، وإن حملوا أسماء تعرفنا عليهـا مـن بيننا..."**) [1] –ووجـود هـؤلاء لا يقتـصر فعليًّـا عـلى الـدوائر الأكاديميـة، ولكـنهم مهيمنون على مستويات النخب الحاكمة، ومهيمنون على مستوى الإعلام، وهـذا هـو حال معظم الدول الإسلامية–، ومن ناحية أخرى بين من يتمسكون بتراث إسلامي لا مجال لبعثه إلى الحياة في واقعهم المعاصر. وعلى الرغم مـن أن أغلبيـة المـسلمين لا تقـع ضمن أي من المجموعتين، إلا أن هذه القطبية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية كانت كفيلة بخلق **"حالة متوطنة من الجمود الثقافي في العالم الإسلامي"**.

فبقدر ما في الداخل من رؤية علمانية مادية تحكمها وتتحكم فيهـا تعريفـات ماديـة للمصالح والقوة، بقدر ما في الداخل أيضًا مـن رؤيـة دينيـة فقـدت الاتـصال بقيمـة التجديد في منظومة القيم الإسلامية، وعندها فقدت الاتصال بواقع المسلمين ففقدت الفاعلية والقدرة على التأثير.

ناهيك عن أن حتى من يبدون على استعداد لحمل لواء عملية التجديـد الحـضاري ينقصهم الكثير من الوعي بحقيقة الثقافة والدعوة التي يجب أن تحركهم [2].

وهنا يتضح معلم آخر يميز هذه الأطروحة النقدية عـن غيرهـا مـن الأطروحـات النقدية، فعلى الرغم من أن بهذه الأطروحة نقدًا عميقًا للخارج –سواء من حيث نظرته للواقع الدولي أو من حيث سعيه لفرض هذه النظـرة وإكـسابها صـفة العالميـة، إلا أن

---

(1) منى أبو الفضل، فقه الواقع والمنظور الحـضاري: حـول مـشروع دراسـة "فقـه الواقـع"، دراسـة غـير منشورة، ص 85.

(2) Mona Abul-Fadl, Where East Meets West..., Op. Cit., pp. 28-32.

أضعاف هذا النقد يوجه للداخل، لواقع إسلامي متشتت فاقد الاتصال مع أصوله وعقيدته. وهذا النقد، وإن كان يعكس رؤية متوازنة للواقع، فهو يعكس قبل هذا إيمانًا بقدرة الإسلام ونموذجه الحضاري على تحقيق التجديد والتجدد.

إن التوازن(الاعتدال/ الوسطية) في طرح الرؤية والوعي بعيوب الذات قبل عيوب الغير تظهر جلية في رفض د.منى التعامل مع عالم المسلمين كما لو كان كلاً مصمتًا. كما تظهر في رفضها صياغة اللقاء بين الغرب والإسلام، كما لو كان لقاءً بين كيانين كل منهما متجانس، واعتبار أن هذا الأمر خطأ كبير ونقطة انطلاق مضللة تُفقد اللقاء الكثير من قدراته على إحداث التغيير والتلاقي ودفع العالم نحو نظام أكثر أخلاقية.

فكما أن عالم الإسلام ليس كلاً مصمتًا، فإن عالم الغرب ليس كلاً مصمتًا كذلك؛ فبه عناصر إلحادية يجب العمل من أجل التعرف عليها واستبعادها، وبه عناصر مؤمنة يمكن صقل توجهاتها. ومن هنا قد يشترك الجميع في خطاب على الرغم من أن الخطاب هو بين أطراف مسلمة وأطراف في الغرب[1].

وفكر الغرب متنوع المصادر والروافد، هناك روافد تعود إلى كلاسيكية القرون الأولى، وهناك روافد تعود إلى مسيحية العصور الوسطى، وهناك روافد تعود إلى الحداثة ثم ما بعد الحداثة. وهي حقب يجب أن يدركها ويستوعب أبعادها المسلمون عند لقائهم الفكري مع الغرب. فبقراءة هذه الأبعاد والروافد تتكشف الإجابات عن أسئلة حول: كيفية تأثير بعض هذه الروافد دون بعضها الآخر، وكيفية تقلب الأفكار والتقاليد، وكيفية ظهورها في قوالب جديدة مع تحول العصور؟

هذا التصور حول الحاجة إلى التميز بين التيارات المختلفة في الغرب عند التعامل معه تدعمه منظومة من الآيات والأحاديث القرآنية:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران:64]. و"الأرباب من دون الله" في سياق هذه الرؤية تحتمل أمورًا شتى بما فيها: الكِبر، والوثنية، والأيديولوجية التي تفرق بين البشر وبعضهم البعض وتخلق

(1) Ibid, p. 46, 47 also p. 64.

حدودًا وهمية بين الإنسان والإنسان. أما الكلمة السواء فهي كلمة موزونة بالعدل، كلمة يشترك الجميع في قبولها ويتفقون عليها. وتعتبرها د.منى أبو الفضل شبيهة بنظام مشترك من "المنطق والتفكير الأخلاقي"، وهو نظام يحمل ضمن ما يحمل اعتقادًا في وحدة الأصل والمصير البشري. فالخطاب قد يبدأ بأصحاب الأديان السماوية في الغرب، ولكنه فعليًا لا يتوقف عندهم؛ لأن وحدة الأصل الإنساني تسمح بأن يتجاوزهم الخطاب والحوار إلى غيرهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1] ، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحُجُرات:13].

وما يتبقي من خلاف بعد التعارف والحوار هو واقع لابد من قبوله، يؤخر الله أمره ليوم يعلمه، وأخبرنا به العليم الخبير في كتابه: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس:19].

إن لغير المسلمين موقعًا في داخل هذه الرؤية التي تستدعي البعد الإسلامي في العلاقات الدولية. وإذا كان بعضهم يندرج أمره تحت معنى الآية الكريمة السابقة، فإن لهم تواجدًا آخر داخل هذه المنظومة الحضارية إذا ما نظرنا لمفهوم "البيئة المؤسلمَة" "Islamicated" الذي نسبت بفضله د.منى أبو الفضل للمؤرخ "مارشال هودجسون" بُعد النظر. فلقد رصد "هودجسون" كيف أن الطوائف غير المسلمة أصبحت "جزءًا لا يتجزأ من منطقة الشرق الأوسط حيث أسهموا في هذه البيئة وتأثروا بها وأصبحوا يشتركون مع شعوبها في الرموز الثقافية والقيم والمعتقدات الأساسية والأسلوب العام للحياة"[1]. ناهيك عن أن أهل الكتاب يتمتعون بوضعية خاصة في الرؤية الإسلامية للعلاقات السياسية والاجتماعية[2].

(1) منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، السيد عمر (ترجمة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1994، ص 23.

(2) المرجع السابق، ص 5.

والنظرة الإسلامية للغرب ليست نظرة لـ "آخر" معادٍ، وإنما هي نظرة "الجزء من كل"؛ فالغرب هو جزء من السفينة الإنسانية لو خرقها لهلك وهلك الجميع ولو قوّم لنجا ونجا الجميع. (وفي هذا إعادة تعريف لوحدات النظام الدولي، ولطبيعة العلاقة بينها، فهي وحدات لا تنفصل مصالحها ولا تنفصم مصائرها عن بعضها البعض). والمسلمون -إن قدروا هذه المسئولية حق قدرها- لا يملكون حق اللامبالاة أو الأنانية في تحملها.

وهي نظرة تدعمها آيات وأحاديث تحدد الرؤية الإسلامية للعالم ومنها:

﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ﴾ [البقرة:213].

وفي هذا السياق يكتسب المسلمون نظرة جديدة للعالم وللغرب، فيدركون مسئوليتهم الأخلاقية من منطلق جديد، "يستوعبون العالم من منطلق العالمية (مفهوم الوحدة في التنوع)، ويستوعبون الغرب من منطلق التعددية". هي فعليًا نظرة أكثر تسامحًا مع العالم وأكثر إدراكًا لحجم المسئولية التي يحملها المسلمون تجاه الجميع.

إن د. منى أبو الفضل لا تستحيي -كما صار يفعل الكثيرون اليوم- أن تقيم العلاقة بين المسلمين والغرب على أساس الدين، بل هي تقيم العلاقة بين الإنسانية جمعاء على هذا الأساس. فالدين -في تعريف العالمة الجليلة- هو تلك المبادئ أو القيم المشتركة بين المجتمعات البشرية على تجمعها، متى بحثنا عن القيم التي تشترك فيها البشرية فسنجدها موجودة ولابد، ويمكن التعبير عنها بمفهوم الدين. أما ما تختلف فيه البشرية فهو الشرعة أو المنهاج ويعني كيفية قيامها تقوم بتطبيق تلك المبادئ العامة التي يحملها ويعبر عنها الدين. (وفي بحثها عن قيم مشتركة تجمع بين الإنسانية، نجدها تشبه الكثير من الباحثين في علم العلاقات الدولية خصوصًا بمدارسه الليبرالية وباتجاهاته ما بعد الحداثية المختلفة، ولكنها تختلف عنهم في أنها تعرف أين تجد هذه القيم!). وعندما يتم العثور على هذه القيم المشتركة نكون بصدد إقامة نظام عالمي أخلاقي، يشمل الجميع ويتعامل مع الجميع من مختلف الثقافات دون تمييز.

والخبرة التاريخية ترشد إلى قدرة الرؤية الإسلامية على تجديد الثقافة والحضارة. ليس فقط إذا ما اعتبرنا الإنجاز التاريخي الذي حوّل أقوامًا عربية تفتك بهم العداوة والقبلية إلى سادة لإمبراطورية عالمية، ولكن أيضًا إذا ما رصدنا كيف أن هذه الدعوة الإسلامية أينما وصلت حولت وجه المجتمعات وأرست بها قيمًا ومبادئ سامية، أسسًا أخلاقية وروحية ينهض عليها المجتمع، فجددت الثقافة وأقامت مقومات التنمية الإنسانية والاجتماعية. وهو ما ترشد إليه الخبرة التاريخية لكل من البربر والأتراك والمغول والفرس والهنود والمالاي وممالك غرب وشرق إفريقيا. بل حتى ما ترشد إليه الخبرة التاريخية لأوروبا ذاتها حيث لعب الاتصال مع الإسلام دورًا أساسيًا في تجديد الوعي الأوروبي بالذات "بما في ذلك ميلاد جديد للمسيحية" [1].

فعلى الرغم من تفوقه المادي، والانتصار المزعوم لأيديولوجيته الليبرالية، إلا أن الغرب يقف فعليًا مأزومًا بسبب غياب القيم الأخلاقية عن مجتمعاته وسيطرة النزعات الفردية عليها، يقف محاصرًا بأجندة من القضايا تتخطى المجالات الثقافية والاجتماعية لتترك أثرًا على المجال السياسي، وتتخطى الداخل الغربي لتفرض نفسها كمشكلات عابرة للحدود خاصة مع الهيمنة الثقافية الغربية على العالم. وما قضايا: المخدرات، والجنس، والتشرد إلا أشكال من تلك القضايا التي تعكس حجم المشكلة التي يعيشها الغرب بكل تلك الفجوة بين القيم والسياسة وبين الدين والدولة التي تلقي بأعباء ثقيلة على النفس الغربية وعلى النفس البشرية في كل مكان اقتدت فيه بهذا النموذج المعرفي المادي. وهي مشكلات ترشد الغرب إلى أهمية الانفتاح على "رؤى أخرى للعالم حول العالم والحياة"، "الانفتاح على المتسامي"، كما يُؤثر البعض وتؤثر د.منى أبو الفضل القول[2].

إن هذه النظرة للواقع الدولي تخلق إذًا نمطًا جديدًا من أنماط التفاعلات على المستوى الدولي... نمط قوامه الدين والرسالة والدعوة!!! وهو نمط سلمي من أنماط

(1) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي أو علاقة المدخل المعرفي التوحيدي بالحداثة، السيد عمر (ترجمة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1994، ص 11.

(2) المرجع السابق، ص 8.

التفاعلات؛ لأنه قائم على حوار وتواصل في إطار من الإيمان بوحدة الإنسانية، بل وبوجود قيم مشتركة تجمع بين أطراف هذه الإنسانية.

وهو نمط من التفاعلات لا يستدعي القوة العسكرية ولا القوة الاقتصادية -لا يستدعي القوة بمعناها المادي- وإنما يستدعي قوة الأفكار. إن هذا النمط من التفاعلات يجيده المسلمون لأنهم يعلمون جيدًا أن "قوة العقل" تفوق في أهميتها "قوة العضلات"، ليس من باب الرضوخ لواقع جعل ميزان القوة المادية في غير صالح المسلمين -هكذا تؤكد العالمة الجليلة، ولكن لإدراكهم أن قوة العقل المسلم مستمدة من اتصال مع الخالق، وأن القوة المادية لها سننها التي تحكم حركتها ما بين الزيادة والنقصان والزوال ونواميس تُكتسب وتزول وفقًا لها، فالخيرية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[آل عمران:110] إنما تنبع من أمر الأمة بالمعروف ونهيها عن المنكر... من هنا تتساوى الأمة مع غيرها من الأمم في النواميس التي تحكم حركتها، ولكنها تختلف عنهم في الواجبات التي يكون عليها الاضطلاع بها والتي تحدد لها في نهاية المطاف حركتها بين الارتقاء والانحدار[1].

ولعل الطابع السلمي لهذه المرحلة من مراحل الالتقاء إنما يستمد منطقيته -في تصور د.منى- من طبيعة هذه المرحلة وخصوصيتها من بين مراحل الالتقاء التي شهدتها العلاقة بين المسلمين والغرب... فالعالم المعاصر -عالم العولمة- بثورته في العلوم العسكرية لم يعد بمقدوره تحمل تبعات الدخول في مواجهات وصدامات، وبثورته التكنولوجية أصبح يبحث عن قواعد أخلاقية جديدة للمسئولية، بل وبفضل هذه الثورات التي صاحبتها ثورة في المعلومات والاتصال أصبح العالم أقل استعدادًا لتقبل القهر بين وحداته، وفرض الإرادات على الأضعف. حتى مبدأ فرض الثقافة الغربية على الغير، على اعتبارها الثقافة المهيمنة، أصبح يتعرض للانتقاد من قِبل بعض "أصحاب الضمائر" -حتى من الغربيين أنفسهم- ممن يرفضون هذه الحالة غير المبرَّرة

(1) Mona Abul-Fadl, Community, Justice and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 4, No. 1, 1987, p. 17.

من غيـاب العدالـة في واقـع العلاقـات الدوليـة Unjust and Unjustifiable State of Affairs. (وهي رؤية تشترك مع بعض الرؤى الغربية الليبرالية في نظـرة بهـا قـدر مـن الإيجابية إلى ما تعارف دارسو العلاقات الدولية على تسميته بالمجتمع الدولي!!).

وعند الحديث عن العدالة، تجد د.منى أبو الفضل مجالاً واسعًا للمـساهمة مـن قِبَـل المسلمين في حل الكثير من أبعاد المشكلات الإنـسانية والاجتماعيـة التـي تتفـاقم عـلى مستوى العالم والتي تقع في صلبها قضية العدالة Human and Social Inequities [(1)].

وعصر العولمة تميزه كذلك مراجعات فكرية مستمرة "في أصول الـنظم والعمـران والعقائد والثقافات". والمراجعة تمتد إلى العلاقات الدولية؛ حيث تتم مراجعة قواعـد وأسس الشرعية التي ينهض عليها النظام الدولي وتتم إعـادة النظـر في مكونـات هـذا النظام، وعلاقتها ببعضها البعض، كما تتم إعادة النظر في قضاياه وعـلى رأسـها قـضية التوفيق بين التنوع والوحدة في عالم أصبح أكثر اتصالاً وأكثر تقاربًا، ومـن ثـم أحيانًـا أكثر اصطدامًا ببعضه البعض.

ثانيًا: الأمة الإسلامية وموقعها من النظام الدولي:

تروي د.منى أبو الفضل أنها "أحست وجود الأمة" واستشعرت وجودها في قلوب طلبتها في قاعة الدرس عند ما توالت أحداث مفصلية على العالم الإسلامي –كان عـلى رأسها الثورة الإيرانية وحركة الجهاد في بلاد الأفغان– باتت تحرك مـشاعر بـأن الأمـة الإسلامية مازالت موجودة على الرغم من سيادة الخطـاب العلـماني الـسياسي آنـذاك، وعندها أدركت الحاجة إلى التوفيق بين ما تقدمه للطلبة في قاعة الدرس وبين ما يكشف لها عنه انتماؤها الدفين الأصيل إلى العقيدة الإسلامية.

وترصد العالمة والمربية الفاضلة كيف أن الأمة تجمعها عناصر مشتركة مع غيرها من الأمم والجماعات السياسية، ويميزها أيضًا عنهم عناصر، من بينها: "تمـايز النـشأة...، والثوابت الكامنة...، والوظيفة الحضارية". أما المشترك فهو "الأسباب الموضـوعية أو التاريخية" التي تنعكس على وضعية الأمة بين الصعود والهبوط، والنهضة والتقهقر.

(1) Ibid. p. 82.

فخصوصية الأمة تـرتبط بعقيـدتها التوحيديـة، فهـذه العقيـدة هـي التـي تعطيهـا مقومات وجودها، ومقومات إعادة بنائها. "**وطالما أن هناك قرآنًا فهناك أمـة**"؛ **فطالمـا** هناك قرآن ظل هناك ما يحدد وظائف الأمة وطبيعة التكليف والالتزام الذي يقع عـلى عاتقها، وطبيعة ممارساتها على مستوى المعاملات والعبادات.

وعلى الرغم من أن الأمة هي الفاعل الأهم في تركيز واهتمام د.منى أبو الفضل "**أم الكيانات الجماعية التي عرفتها هذه المنطقة الحضارية**"، فهي المناط بهـا مهمـة التفاعـل والالتقاء مع الغرب، ومن ثم فهي المخاطَب بمسئولية استحـضار ذاتهـا واستكـشاف عقيدتها وإعادة الوعي بها وإدراكها. إلا أن الأفراد والجماعات والدول كلها فواعل لها وجود في طرح د.منى التحليلي، بل هي فواعل لا تفصلها مستويات تحليل حدية ثنائية أو أكثر من ثنائية، فعلاقاتهم متداخلة، ودورهم مؤثر وقد يكون محوريًا في تغيير واقـع الأمة وتجديد وعيها بذاتها، ولكن وجود الأمة لا يتوقـف علـيهم[1]. هـذه العلاقـات المتداخلة تؤكدها إشارات متفرقة في كتابات د.منى أبو الفـضل مـن قبيـل: أن "**الأمـة حقيقة نفسية تعيش داخل كيان الفرد قبل أن تسقط على الواقع الاجتماعي والتاريخي**"، وهي قائمة بـ"**التواجد النفسي**" حتى ولو لم تكن قائمة كواقع تنظيمي، وهي تعيش في ضمير **الجماعة** حتى ولو لم يكن لديها قوة تنظيمية واعية[2].

فالفرد قد يكون في ذاته مجسدًا لكل ما ينبغي أن يكون عليه حال الأمة، فيكون الفرد أمة في ذاته، وهو من كانت "صلاته ونسكه ومحياه ومماته لله رب العالمين" **أي أنه يعيش كل لحظة من لحظات حياته متمثلاً "قيم الأمة ومُثلها وهمومهـا وآمالهـا"**. وهـو لـيس بالضرورة نبيًا -كما كان إبراهيم عليه السلام- ولا قائدًا سياسيًا -كما كان عمر بن عبد العزيز أو صلاح الدين الأيوبي- ولا عالمًا في علوم الشريعة -كما كان أبو حامد الغزالي، ولكنه قد يكون شخصًا عاديًا "**تجده الأمة على ثغرة مهمة من ثغورها**".

وإذا كان للأمة بعد رأسي يتمثل في علاقتها بربها، فإن لها بعدًا أفقيًا يتمثل في علاقة أفرادها ببعضهم البعض.

(1) منى أبو الفضل، الأمة القطب...، مرجع سابق، ص 72.
(2) المرجع السابق، ص 76.

أما وجود الجماعات داخل الأمة من فرق ونحل وطوائف وأحزاب فليس هو المعوق أمام تصور الأمة، ولكن إبراز الجزء على حساب تغييب الكل -أي الأمة- يحدُّ من فاعلية الأمة وقدراتها، ويوهم بعدم وجودها بينما هي حاضرة وقادرة على استعادة فاعليتها ودورها التاريخي.

والدولة مهمة بالنسبة للأمة، صحيح أن الأمة توجد بها أو من غيرها، بمساعدتها أو بمعارضتها، ولكن مساعدة الدولة للأمة كفيلة بأن تنهض بها وأن تجدد لها دورها **"وحضورها التاريخي الفاعل"**، حتى لا تتبدد انتماءات الجماعة المسلمة بين **"قوميات متفرقة، متجاورة -متنافرة"**. وكذلك دور الإمام أو الخليفة مهم، ولكن اختفاء الخليفة -كأداة تنفيذية ترعى مصالح الأمة وتنهض على حمايتها- لا يعني اختفاء الأمة حتى لو أضعف هذا من فاعليتها. **"الخلافة أو النظام السياسي لا يُنشئ الجماعة السياسية التي تتمثل في الأمة، بل الأمة قائمة وهي الأصل... وهي التي تستطيع أن تفرز الأطر النظامية دون أن تكون حبيستها... أو على حد تعبير "لووي جاروديه": أن الإسلام هو الأمة"**[1].

فالفاعلين كافةً بمقدورهم إذًا خدمة الأمة وتفعيل قدرتها على القيام بوظيفتها أو إعاقة دورها ولكنها في نهاية الأمر باقية. ومصدر من مصادر قوتها واستمراريتها يرجع إلى مرونتها التنظيمية[2]. ومصدر من أهم مصادر خصوصيتها هو هذه الاستمرارية، والقدرة على التجدد والصحوة والتألق من جديد مهما بدت متراجعة أو متوارية في بعض الأحيان. وبقاء هذه الأمة أبدي ببقاء وخلود الآية القرآنية رقم:110 من سورة آل عمران: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ...﴾ [3].

ترتبط بهذا الطرح جزئية أخرى مهمة ألا وهي أن ما يكشف عن الأمة اليوم في وجدان المسلمين هو وقائع وأحداث تمس حياتهم وتحرك مشاعرهم فتؤكد أن بقاء الأمة

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة: 2005، ص 56.

(3) منى أبو الفضل، المرجع السابق، ص ص 19-27.

حقيقة في قلوب هؤلاء المسلمين. ولكن د.منى تؤكد الحاجة إلى إخراج الأمة من "دائرة الانفعالات الحسية والوجدانية إلى دائرة المدركات الواعية". وتحقيق هذا ممكن بطرح موضوع الأمة على المستوى الفكري والعلمي حتى تتحول من مجرد شعور مستبطن يطفو إلى السطح بين الحين والآخر إلى شعور ووعي بهذا الانتماء وبما يفرضه من واجبات والتزامات. ويزيد من إمكانات إعادة تصوير المفهوم أنه ظل يشكل ضمير الجماعة التي قطنت أرجاء دار الإسلام على مدار ما يزيد على ثلاثة عشر قرنًا. أما "مفهوم القومية" الذي جاء ليعيد تشكيل هذا الضمير الجماعي في صياغة بديلة، إنما هو مفهوم حديث نسبيًا لا يكاد يجد له القرار في وعي الجماعة"، مفهوم غرسه الاحتلال الأجنبي وكرَّسه ليخدم أغراضه ويتمكن من نهب ثروات المنطقة وتسخيرها لخدمة طموحاته الامبريالية[1]، أو هو في أفضل تقدير مفهوم مشوَّش تنازعه في الشرعية مفاهيم وتصورات أخرى. ناهيك عن أن إيجابيات العصر المتمثلة في الثورة العلمية الاتصالية تتيح إمكانات حقيقية من التواصل والاتصال بين مكونات الأمة وأعضائها. بل إن إعادة تجسيد الأمة شيء ممكن؛ لأن علم السياسة "علم كفاحي" لا ينفصل عن الواقع ولا يستسلم له، يسعى دائمًا للتغيير نحو واقع أفضل، وكذا الحال بالنسبة للدراسات الإسلامية التي هي بطبيعتها دراسات لا تصاغ من منطلق الترف النظري، ولكنها تصاغ لكي تفعَّل وتطبَّق. فالمطلوب هو الحركة بين الواقع -وهو واقع يشهد ضمن ما يشهد حركة من المد الإحيائي الإسلامي، وتأثيرًا متصاعدًا للإسلام كقوة سياسية على المستويين المحلي والدولي- وبين النظرية، الحركة بين المشاهدة والتجريب من جانب وبين التنظير والتجريد من جانب "على النحو الذي يتفق والمنهجية القرآنية"[2].

ولم تقرأ د.منى أبو الفضل في مشاهد المد الإحيائي الإسلامي[3] مجرد حالة من افتقار النظم السياسية الداخلية للشرعية، ولا مجرد دليل على أن الإسلام لا يزال كامنًا

(1) منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، مرجع سابق، ص 73.

(2) منى أبو الفضل، الأمة القطب...، مرجع سابق، ص 47.

(3) لاحظ كيف اعتبرت د.منى الثورة الإيرانية (الظاهرة الإيرانية) بمثابة "صحوة واعية موجهة لجماعة نوعية محددة هي جزء أصيل من جماعة أم كبرى هي الأمة"، راجع: منى أبو الفضل، الأمة القطب...، مرجع سابق ص 50.

في صدور البعض يحرك وعيهم بذاتهم وأهدافهم ويتحكم في رؤيتهم لمصالحهم، ولا مجرد دليل على أن الإسلام يحمل مقومات "الأيديولوجية الثورية"؛ القادرة على التغيير، في مقابل "الأيديولوجية التبريرية" التي تُستخدم للإبقاء على الأوضاع الراهنة داخل نظم عربية وإسلامية، وإكساب بعضها شرعية قد لا تستحقها. ولكن قبل هذا وذاك قرأت د.منى في مشاهد المد الإحيائي الإسلامي (**ظاهرة العنف في العالم الإسلامي ومن قبله**) رفضًا لمنطق التحديث والتغريب العلماني المادي الوضعي[1]، الذي أخذ يستفحل بين جنبات الأوطان الإسلامية تحت شعارات التنمية والنهضة والتحضر (**في ظل ضعف في القدرات التنظيمية على استيعاب نتائج التحديث وعدم تجانس ثقافي وغياب التطوير السياسي**)، وقرأت فيها حركة متشابكة تتواتر فيها الأحداث والانفعالات على نحوٍ يعيد للأذهان منطق الحديث النبوي الشريف "**مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم...**"[2].

إن تقديم مفهوم الأمة في طرح د.منى أبو الفضل هو جزء من عملية تقديم المفاهيم والأطر البديلة التي تثري حقل المعرفة وعقل الباحث، وهي مفاهيم وأطر تعبر عن خصوصية إسلامية، ولكنها تصلح لأن تكون بعضًا من مفاهيم وأطر للوعي بأشكال أخرى من العلاقات على المستوى الدولي تتخطى حدود الدول القومية. يضاف إلى هذا أن تقديم الأمة "**ككيان جماعي بديل كفيل بأن يُثري ويُغني أفواجًا لاحقة من الإنسانية الباحثة**"؛ فتأصيل الأمة منهجًا ومفهومًا كفيل بتحريك وعي جديد داخل أرجاء العالم الإسلامي وخارجه[3].

إذًا: فأين موقع هذه الأمة –التي هي واقع معنوي أكثر منها حقيقة معاشة يتحرك المسلمون حركة واعية من داخلها– من النظام الدولي؟

إنها تحتل موقع القطبية.

---

(1) منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، مرجع سابق، ص 123.

(2) المرجع السابق، ص 49.

(3) المرجع السابق، ص 35.

فإذا كانت د.منى أبو الفضل قد أعادت نصب ميزان القوى، وعـدَّلت مـن ترتيـب أهمية مكونات القوة، وتصورت أشكالاً جديدة من التفاعلات على المستوى الـدولي، فهي لم تكتفِ بهذا الحد وإنما في التحليل الأخير قدمت تعريفًـا جديـدًا للقطبيـة. لكـن القطبية –في طرحها– لا ترشد إلى قمة النظام وإنما إلى قلبـه، فالأمـة الإسـلامية "تمثـل وسط إنسانية مستقطبة بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، فهي حلقة وصل ومركز ثقل في آن واحد"[1]. فالأمة الإسلامية تحتل موقع القطبية في النظام بحكم كونها "تلك الجماعة القيادية المميزة ذات القدرة الاستقطابية العالية، والتي تؤدي إلى آثـار مزدوجـة مـن حيـث تماسـكها الـداخلي وانفتاحهـا أو جاذبيتهـا بالنـسبة للغيـر عـلى المستوى الخـارجي"، فالأمـة القطـب لهـا وظيفـة قياديـة. والأمـة القطـب هـي ترجمـة The Charismatic Community[2]. فهي أمة تحتل موقع القطبية بحكم جاذبيتها –وليـست القطبية هي ترجمة Polarity. ولكن في هذه النظرة الجديدة للنظـام الـدولي، الأمـة هـي قطب هذا النظام الأوحد ففيها –وحدها– تستشري العقيدة التوحيدية التي تتولد عنها هذه "الطاقة الاستقطابية والإشعاعية". والقطب يجتذب إليه الآخرين دونما مجهود منه، ودونما استعلاء ودونما إكراه، كما يجتذب إليه وحداتـه فيـشدهم إلى بعـضهم الـبعض، دون أن يفقد كل منهم كيانه أو وجوده المستقل!![3].

وتتصور د.منى أبو الفضل الأمة القطب وقد ارتقت "درجة في العالمية اللاحقة مـن احتوائهـا للجماعـة الإنـسانية". فهـذه الأمـة –أمـة التوحيـد– تـستوعب في داخلهـا

(1) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد...، مرجع سابق، (الهوامش)، ص 41.

(2) ولقد أرشد عالمنا الجليل د.طه جابر العلواني إلى أن تعبيـر "القطـب" هـو في الأصـل أحـد التعبـيرات الصوفية، فلقد كانت د.منى أبو الفضل تهوى مثل هذه التعبيرات غير المألوفة وتمتلك قـدرة عـلى تطويعهـا لتضيف إلى دراساتها عمقًا مستمدًا من عمق وثراء اللغة العربية.

(3) والإسلام يختلف في هذا عن المسيحية واليهودية، فعلى الرغم من أن التقاليد المسيحية واليهودية ما زالت مكونًا من مكونات التراث الغربي، إلا أن طبيعة هذه الديانات وغايتها ووجهتها ونمط التأثيرات الخارجيـة فيها مختلفة كلها! وهو ما ترك أثره على مستوى الخبرة التاريخية والتي تختلـف فيهـا وضـعية الإسـلام أيـضًا، فالمسيحية اعتُبرت هي العامل المحفز لتحلل الإمبراطورية في أوروبا على عكس ما كان الإسلام هو العامـل المحفز لقيام الإمبراطورية الإسلامية.

- راجع: منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، مرجع سابق، ص 37، 38.

الاختلاف دونها صعوبة، اختلاف العرق واللغة واللون والطبقة وحتى الدين شريطة إعلاء عقيدة التوحيد[1]. وهي تؤكد أن العرب ليسوا هم كل الأمة[2]، وإن كانوا هم قاعدتها وعنصرًا من عناصر قوتها، إلا أن الأمة لا تقتصر عليهم بحال. فـ"الأمة في الإسلام استوعبت عمليًّا وثقافيًّا من حيث العقيدة والفكر والروح والقيم شعوبًا وقبائل شتى لم تقتصر على جنس أو عنصر أو تاريخ دون غيره"، من هنا تكتسب الأمة صفة العالمية (ومن هنا يكتسب المنظور الحضاري الإسلامي عالميته أيضًا، ...)[3].

إن إحدى أهم سمات هذه الأمة الإسلامية تظل هي أنها "أمة وسط"؛ فهي "مصدر للتوازن والانسجام بين الجماعات البشرية... (وهي معتدلة) تجتنب الإفراط والتفريط، وهي وسط من حيث موازين القيم والأنظمة التي تقوم عليها... فالنسق القيمي الإسلامي يوازن بين القيم الفردية والجماعية و(الحقوق والواجبات)،...إلخ". بل إنها وسط حتى من حيث جغرافية موقعها؛ حيث تمثل "امتدادًا استراتيجيًّا إقليميًّا وبشريًّا متصلًا يتوسط المعمورة"[4]. والوسطية "لا يُقصد بها الأرضية المتوسطة التي يتم التوصل إليها باستئصال الأطراف، أو المحصلة الجمعية لموقف معتدل"، وإنما المقصود بالوسطية هي وسطية النموذج المعرفي حيث يمتلك النموذج المعرفي الإسلامي نواة مستقرة تعد بذاتها بمثابة نقطة انطلاق ومرجع لتحديد المواقف الأخرى،" ومنه يقاد العالم إلى نموذج الثقافة المتكاملة "[5].

خلاصة القول: إن الأمة الإسلامية في موقعها من النظام الدولي ليست موقع المتساوي وسط متساويين، ولا موقع المستعلي وسط من هم أقل منها، وإنما هي أمة قطب. ولكن حتى تتحقق لها قطبيتها هي بحاجة لإصلاح ذاتها، وإصلاح ذاتها ضروري حتى تضطلع بمهامها الحقيقية تجاه ذاتها وتجاه الإنسانية.

---

(1) منى أبو الفضل، الأمة القطب...، مرجع سابق، ص 72.

(2) منى أبو الفضل، نحو تأصيل منهاجي لدراسة واقع النظم المعاصرة في المنطقة العربية، الجزئية السادسة: مقدمات في أصول الحركة الواقعية الحضارية، مجموعة محاضرات غير منشورة.

- انظر أيضًا: منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، مرجع سابق، ص 22، 23.

(3) منى أبو الفضل، فقه الواقع والمنظور الحضاري: مرجع سابق، ص 88.

(4) منى أبو الفضل، الأمة القطب، مرجع سابق، ص 83.

(5) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي، مرجع سابق، ص 12.

وختامًا
يمكن التوقف عند ملاحظتين

الملاحظة الأولى: أن ما رصدناه من رؤية نقدية للنظام الدولي وموقع الأمة الإسلامية يمثل رؤية مختلفة ولا شك سواء من حيث كلياتها -المتمثلة في الانطلاق من منظور معرفي توحيدي تنفرد به الرؤية الإسلامية المعرفية بين الرؤى العلمانية والدينية على حد سواء- أو من حيث جزئياتها -المتمثلة في تحديد هيكل النظام الدولي وطبيعة العلاقة بين وحداته وتعريف القيم ومصدرها في داخله، ومستويات التحليل،... إلخ. حتى وإن اشتركت مع رؤى نقدية غربية وغير غربية في رغبة في إحداث التغيير وتحريك العالم نحو واقع دولي أكثر أخلاقية.

ومع هذا، فإن نقاط التلاقي بين بعض الرؤى النقدية الغربية ورؤية د.منى أبو الفضل -وهي الرؤية التي تمثل مدرسة من داخل تيار أسلمة المعرفة- تستحق التوقف عندها بالتأمل، وترسخ في الأذهان مقولات د.منى عن أن عالم الغرب ليس واحدًا وأن عالم الإسلام ليس واحدًا. فطرح د.منى أبو الفضل تلاقى مع الرؤى النقدية الغربية في أكثر من موضع كان على رأسها البحث عن قيم مشتركة تجمع الإنسانية، والإيمان بأهمية وقدرة الإسهامات النظرية غير الغربية على تحريك الواقع وتغييره، والاعتقاد في أن عصر العولمة بقدر ما يحمل من تحديات بقدر ما يفتح آفاقا للتعارف والتلاقي بين الحضارات والشعوب. إن هناك بالفعل من داخل الغرب من يبحث عن عالم أكثر وعيًا بأهمية القيم والفضائل، مؤمنًا بقدرة القيم والفضائل على تحريك وتغيير الواقع نحو ما هو فيه خير للإنسانية جمعاء، وهو على استعداد للانفتاح على الآخر، يسعى لفهمه ويقبله باحترام. وهؤلاء النفر من الغربيين التواصل معهم مهم ومفيد؛ فلهم فضل كبير في كشف ثغرات وعيوب البنيان المعرفي الغربي، ومن ثم إكساب المسلمين قدرة أكبر على الوعي بذاتهم -هكذا علمتنا د.منى أبو الفضل. وهؤلاء الأناس أيضًا يمكن أن يكونوا جسورًا تنتقل عبرها أفكار مضيئة من مسلمين أقوياء مثل د.منى أبو الفضل.

الملاحظة الثانية: أن قراءة ما هو متاح من أعمال د.منى أبو الفضل جملةً واحدةً فيها صعوبة وتحدٍ حقيقي لأي باحث مبتدئ -بل أتصور حتى لأي باحث مخضرم- بقدر ما فيها من النفع والفائدة. والصعوبة تنبع في جزء منها من تمتُّع د.منى أبو الفضل بملكات لغوية استثنائية تضفي على العبارات أبعادًا لا تألفها الآذان والأذهان. وتنبع قبل هذا من عمق الأفكار والقدرة على التصور والتجريد النظري. أما الفائدة والنفع فترتبط بطبيعة كتابات د.منى أبو الفضل، وهي التي تكتب في المعرفة والوجود تارة، وفي النظم السياسية تارة، وفي العلوم الاجتماعية تارة،...إلخ. حيث لا تتضح أبعاد الأفكار وعمقها إلا برصد هذا الترابط بين المعرفي والنظري في كلٍ واحد حتى على تنوع الدراسات وتعدد مسمياتها وتصنيفاتها.

بل إن قراءة أعمال د.منى أبو الفضل جملةً واحدة لتكشف عن رؤاها النقدية؛ فالعلوم الاجتماعية بصفة عامة لم تولد مكتملة نهائية المعالم والأبعاد، ولم تفترض أبدًا الكمال ولم تترفع أبدًا عن النقد، وإنما هي -على الرغم من وضوح أهدافها منذ البداية- تشكلت مرحلية، وظلت قادرة على نقد ذاتها وتطوير ذاتها على مدار عقود من الاهتمام بتقديم منظور حضاري في العلوم الاجتماعية دون أن تفرط في هذه الذات ودون أن تفقد "قبلتها"[1].

إن ما قدمته د.منى أبو الفضل من جهد نظري -لا يملك المرء إلا أن يقف أمامه منبهرًا من فرط العمق والمنطق والجرأة والاتساق- هو حجر الأساس لجهد نظري وعملي هائل ما زال بانتظار كل من يأمل في التغيير، تغيير واقع أمة وواقع نظام دولي، ويأمل في أن يكون له نزر ولو يسيرًا من ثواب هذا العمل...

اللهم ارحمها واجعل علمها نفعًا لها وللعالمين أبد الآبدين... آمين.

---

(1) تعرف د.منى أبو الفضل "القِبلة" على أنها نقطة الوصل التي تسكن في الأعماق غير المرئية في قلب إنسانيتنا عندما نسعى إلى تضمين وعينا وضمائرنا تلك القيم التي من شأنها إنقاذ تاريخنا الإنساني المشترك:
The nodal point which reaches to the invisible depths of the core of our humanity as we seek to internalize within our consciousness and our consciences the values that can save our common history.
=راجع: Mona Abul-Fadl, Where East..., **Op. Cit.**, p. 110

تعقيب رئيس الجلسة



د.إبراهيم البيومي

شكرًا أ.ماجدة إبراهيم على عرض ورقة د.باكينام، وأعتقد أنكم توافقونني في أنها أحسنت في عرض ما أرادت أن تقوله د.باكينام، وما أرادت أن تقوله هي، فهذا عرض جيد جدًا، إذ وقفت على معالم كبرى رئيسة من المؤكد أنها موجودة بورقة د.باكينام، كما أنها أضافت أشياء كثيرة مهمة، وكانت إيضاحاتها في محلها باستمرار مع وجود بعض الأشياء/ الأمور هنا أو هناك.

وبالرغم من أن لديَّ الكثير من الملاحظات حول ما قالته أ.ماجدة وما كتبته د.باكينام، إلا أنني سأشير إلى نقطة أولى فيما يتعلق بمعالم المنهج الذي خطته د.منى في دراسة النظم العربية، فما هكذا كانت تُدرس النظم السياسية العربية في العلوم السياسية، فقد كانت تدرس بطريقة مختلفة، كما دُرست بطرق مختلفة أيضًا فيما بعد د.منى، سواء في قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد أو أقسام العلوم السياسية بالجامعات المصرية الأخرى.

والنقطة الأساسية التي أشير إليها الآن نقطة "النقد" والمنظور النقدي لدراسة النظم العربية، فليس المفيد وليست العبرة في دراسة النظم العربية بواقعها وبإعطاء تدفق من المعلومات الكثيرة حول هذه النظم للطلاب كي يُحيطوا بها علمًا، ولكن المهم هو إرجاعهم إلى النقطة الأساسية المهمة فيما يتصل بهذا الأمر، ألا وهي الاتجاهات، فقد كانت د.منى تركز -كما أشرت- على أن هناك اتجاهات للأفكار وليس مجرد أفكار، وهذه الاتجاهات تتوالد فيها أفكار قد تكون صحيحة ومفيدة في وقت وقد تكون غير مفيدة، فليست العبرة هنا في الأفكار أيضًا، وإنما العبرة بأن هناك اتجاهًا، وهل أنت تفكر في هذا الاتجاه أم في اتجاه آخر؟

وهي كانت تفكر في اتجاه بناء النسق القياسي/ النموذج القياسي، ومن علامات تجديد الإنسان أن يكون له قاموس خاص به، لا أن يكون مجرد مترجم أو ناقل، فكلٌ من النقل والترجمة مَهمتان نقليتان ليس فيهما إبداع كبير، وربما لا يكون فيهما إبداع على

الإطلاق إلا في حدود القاموس اللغوي للغة المترجم عنها. بينما هناك مصطلحات كثيرة لا تجدها إلا عند: د.حامد ربيع ود.منى أبو الفضل ود.سيف عبد الفتاح،... فهناك إبداع في لغة في اتجاه محدد، نعم هو يرد عليه قصور، ونعم هو قابل للتطوير والتصحيح، وكذلك قد يصلح في فترة ولا يصلح في فترة أخرى، ولكن العبرة في أن هناك تفكيرًا في اتجاه له ملامح وله أصول وهدف ومقاصد عُليا يُريد أن يصل إليها.

...إذًا فإن الدرس الأول الذي نتعلمه هو درس النقد، وهو هنا النقد التاريخي، والنقد الحضاري، والنقد المقارن.

النقطة الثانية، وتتعلق بدرس الشرعية، وهي كانت تتابع في هذه المسألة كحلقة في سلسلة ممتدة في هذا الفكر أو في هذا الاتجاه، فكانت تتابع ما أثاره د.حامد ربيع في مسألة الشرعية. وأتصور أن أحد الإضافات والإسهامات الأساسية التي أشارت إليها ماجدة نقلاً عن د.باكينام عن د.منى عن د.حامد ربيع أن سر عدم الفاعلية في النظم العربية هو انفكاكها عن الشرعية بالمعنى الصحيح، حيث افتراقها عن أصول الهوية، بينما لا يمكن أن تكون هناك أنظمة فاعلة وهي منفكة عن أصولها الحضارية، فلم يحدث ذلك في التاريخ، حيث يُعلموننا أن الفاعلية مقترنة بالتمسك بأصول الهوية وباستيعاب هذه الهوية وجعلها في مركز الوعي وفي أصول بناء الحركة وتوجيهها، إذ إن هذا هو سر الفاعلية، وإذا نزعت هذه الفكرة تسقط الفاعلية وتنعدم الشرعية، ويُصبح هناك أنظمة وهياكل لها أشكال لكن ليست لها روح، وهي إن كانت لها منظومة قيم أيضًا إلا أنه لا يوجد إجماع حول هذه القيم، وهنا لا أقصد الإجماع بالمعنى الشرعي المقفول ولكن الإجماع بالمعنى الحضاري الشعبي وهو إجماع الجمهور حول هذه المنظومة من القيَم. وهذا الإجماع بالمعنى السياسي تفتقده النظم عندما تنفك عن أصولها وعن هويتها التي نتحدث عنها.

وهنا نتعلم درسًا آخر وهو البحث في سر انعدام الفاعلية، فنحن لدينا برلمانات ولدينا صحافة ولدينا مؤسسات مجتمع مدني ولدينا أحزاب سياسية وطرق ومواصلات وسيارات حديثة وطائرات ومطارات، فلا ينقصنا شيء، إلا أن كل هذه الأشياء مكدسة، وهذا إنما هو تكديس للحضارة المسلوبة الروح، ولكن لماذا؟

هذا لأن هناك عيبًا أساسيًا -كما أشير- وبوضع يدنا على هذا العيب أعتقد أننا فهمنا هذا الأمر، فهل تعلمنا الدرس؟

وشكرًا د.صفار على هذا العرض المركز والمكثف جدًا.

النقطة الأولى فيما عرضه د.محمد تُعيدنا إلى نقطة منهجية أتصور أنها مهمة جدًا وهي الجانب المعرفي في السيرة الذاتية، حيث إن الإشارة التي ذكرها عن رسالة د.منى أبو الفضل مسألة مهمة جدًا، فاختيارات الباحث في شبابه لها دلالة مهمة جدًا من نواحٍ عدة، وهي ناحية الموضوع، وناحية التكوين الفكري، وناحية الاطلاع على منطقة معرفية تظل تؤثر في مسيرته العلمية طوال حياته شاء أم أبى، أو لنقل شاء من شاء وأبى من أبى.

فهذه إشارة مهمة جدًا، وأتصور أن أي بحثٍ عن أي مفكر أو أستاذ أو شخصية لها أثر لابد أن يستوعب مثل هذه الأمور.

النقطة الثانية: هي أن د.محمد قد طاف بنا في ثلاثينيات القرن الماضي بمصر، وهي فترة مهمة جدًا في دلالتها الفكرية؛ حيث وصل الأمر إلى حد الصراع بين التوجهات والتيارات والأفكار، وذلك وصولاً إلى مسألة النقد الذاتي مرة أخرى، إذ أفنى عدد من مفكري هذه الفترة زهرة شبابهم في محاولة استيعاب قيم الغرب، كما كانوا صادقين في أنهم يريدون النهوض بهذه الأمة في مصر والشام والعراق وأماكن شتى من العالم الإسلامي.

فقد كان هناك سؤال كبير جدًا هو: لماذا تقدم الآخرون وتأخرنا؟

هذا السؤال التقليدي الكلاسيكي كلٌ حاول أن يقدم إجابة عنه.

فرأى بعض المفكرين أن العلاج هناك بالغرب وعلينا أن نأتي به، ولا مشكلة في ذلك.

ثم بعد فترة لم تكن طويلة، إذا برموز هذا التيار الذي يُمكن أن نطلق عليه تيارًا تغريبيًا -دون اتهام أو تخوين أو انتقاص من قدره- هؤلاء هم أنفسهم أعادوا النظر في مقولاتهم، ومنهم: هيكل باشا، وإسماعيل ماضي، ومنصور فهمي، وأحمد أمين، وغيرهم.

ونجد هذه الظاهرة نفسها في تركيا وكذلك في إيران والشام، ولكن لم يُسلط عليها الضوء بشكلٍ كافٍ.

ومسألة المراجعة والنقد هذه مسألة مهمة جدًا، وأعتقد أن هذا ربما يكون من الجذور المعرفية.

وأؤكد أن هذه النقطة الخاصة بالجذور المعرفية ربما هي التي أسهمت في تأكيد درس النقد، فقد يكون ذلك.

النقطة الأخيرة، وهي متعلقة بالفكرة الحضارية، وهذه النماذج التي استحضرها د.محمد وأشار إليها في رؤية إجمالية من خلال حديثه والتي تمثل رؤية د.منى في مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات، وهل تتكرر الحضارات أم تتوالى، أم يتم التداول؟

فأتصور أن الفكرة الأساسية لدى د.منى كانت هي فكرة التداول الحضاري؛ أي أن الحضارة تنتقل من مكان إلى آخر، وهذه فكرة واقعية؛ فالحضارة انتقلت من مركز إلى مركز داخل المجال الحضاري العربي الإسلامي ذاته وبأكمله، فقد انتقلت من بغداد إلى الشام والعكس وأماكن كثيرة هنا وهناك. وكذلك الأمر على المستوى العالمي، فالحضارات تنتقل وكذلك مركزها، فالحضارة الآن مركزها الأطلنطي أو لنقل الغرب سواء في الولايات المتحدة أو في أوروبا، وإن كانت لم تنتقل من هناك منذ بداية عصر النهضة وحتى اليوم.

نعم يكون هناك مشكلات وغير ذلك، ولكن طوال التاريخ البشري كانت هناك انتقالات حضارية من اليونان إلى الرومان ...إلخ.

وهذه الفكرة تحتاج إلى تأمل.

أما بالنسبة إلى فكرة "توينبي" عن تمثل الحضارات والأشياء الثلاثة التي ذكرتها وصولاً إلى فكرة البديل الثالث، فهو له مقولة دالة جدًا حول هذا الموضوع عن تقييمه لما حدث في "تركيا- أتاتورك"، إذ يقول: إن تركيا الحديثة أعجبها بياض "اللَقْلَق/ طائرالنورس"، فأرادت أن تتشبه به بينما هي لونها أسود، ولكنها بعد فترة وجدت أنها لم تصبح نورسًا، وما عادت تشبه الغربان، نتيجة أنها انفكت عن الأصل.

وهذه التجربة خطيرة جدًا بالنسبة لـ"توينبي" ولها دلالات كثيرة جدًا فيما يتصل

بمسألة التفاعل الحضاري أو التلاقح بين الحضارات من حيث: أين يبدأ؟ وأين ينتهي؟ وما الذي يجب أن يؤخذ وما يجب أن يترك؟

أما المشكلة التي حدثت في مجتمعاتنا العربية والإسلامية هي أننا في ظل اختلال الميزان الحضاري بشكل كبير جدًا لصالح الحضارة المسيطرة ومركزها الأوربي- الأمريكي، حدث وجود هذه التيارات التي أتت بعد جيل هيكل ومنصور فهمي، حيث كان هناك محاولة لإحداث نهضة، فحتى "طه حسين" كان يرى ضرورة تحقق فكرة التقدم والنهضة بأي شكل ولو بحذو الغرب القذة بالقذة؛ إذ لابد أن نخرج مما نحن فيه.

وأذكر الأبيات التي قدم بها "طه حسين" الطبعة الأولى من كتابه "**مستقبل الثقافة في مصر**" الصادر عن مطبعة مصر في عام 1938، وهي أبيات لأبي العلاء المعري إذ يقول:

وخذ رأيي وحسبك ذاك مني	على ما فيه من عوجٍ وأمتِ
وماذا يبتغي الجلساء عندي	أرادوا منطقي وأردتُ صمتي
ويوجد بيننا أمد قصيٌّ	فأموا سمتهم وأممت سمتي

وشكرًا أ.أميرة على هذا العرض الجيد، فأنت أيضًا طرحتِ عددًا كبيرًا من المفاهيم والأطروحات ذات المضمون شديد العمق في هذا الموضوع، خاصة على مستوى علم العلاقات الدولية ومحاولة طرح مفاهيم مغايرة أو مختلفة لملء مضامين خاصة بنا تجعلنا أكثر قدرة على فهم ما يحيط بنا من ظواهر وفهم العلاقات الدولية من منظور آخر، فلا نظل قابعين في أسر المنظورات الأخرى، وإنما تقدم رؤية أخرى تثريها وتعدل منها.

أيضًا، تجدد درس النقد، وهو درس مركزي ورئيس بالنسبة إلى ما كانت تتحدث فيه د.منى أبو الفضل وما كانت تكتب عنه وتحاول أن ترسله لمن حولها.

والغريب في درس النقد أنك لن تجد أحدًا يعمل في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية أيًا ما كان توجهه الفكري والمدرسة التي ينتمي إليها لا يُعنَى بدرس النقد. ولكن المشكلة ليست في هذا، وإنما في الممارسة، وهي ممارسة النقد في اتجاهين وليس في اتجاه واحد. وللأسف فإن الذين يعون درس النقد يمارسونه في اتجاه واحد، فمثلاً

يُوجه سهام النقد إلى الذات الحضارية ويسكت عن جوانب سلبية هنا وهناك. ولا يعني ذلك القول بأن الذات الحضارية لا تُنتقد، فهي قابلة للنقد، ولكن المشكلة أن هؤلاء من يقومون بذلك لا ينتقدون المرجعية الأخرى بكل عطائها وكل معطياتها، سواء السياسية أو الفكرية أو الثقافية، وكذلك رؤيتها للإنسان، كل هذا لا يُنتقد وكأنه أعلى من مستوى النقد.

ومن أهم ما لوحظ خلال القرن الماضي وحتى الآن، أنه لا يقوم بعملية النقد للمنظومة المعرفية للآخر إلا من له مرجعية حضارية أصيلة أو المتحولون إلى المرجعية الحضارية الأصيلة كما حدث في الثلاثينيات، وكما حدث في السبعينيات والثمانينيات مع طارق البشري، ومحمد عمارة، وعادل حسين، وعبد الوهاب المسيري، وغيرهم الكثير...

فهذه مدرسة تضم نماذج وأعلامًا كثيرة جدًا تتكامل فيما بينها وتعطينا المؤشر على أن ثمة اتجاها وأن هناك منظومة فكرية، وهذه الاجتهادات التي نراها هي داخل هذه المنظومة، ولذا، فإن درس النقد مسألة مهمة جدًا.

بينما هناك من يُعلمنا درس النقد في اتجاه واحد، وهناك من يُعلمنا درس النقل، فإما أن ننقل من التراث بعماء وإما أن ننقل من الغرب بعماء أيضًا!!

وأنا شخصيًا ممن يكره النقل كما يُكره أن يُلقى بالنار؛ ذلك لأن النقل يستخدم ملكة واحدة فقط وهي ملكة الذاكرة والحفظ. أما النقد، فهو تقريبًا يستخدم تقريبًا جميع الملكات التي حبى الله سبحانه وتعالى الإنسان بها من تفكير وتأمل وخيال وعقل ونقل وأحاسيس إنسانية ووجدان...

لذا، فإن النظرة النقلية هي علة من العلل الأساسية الكبرى في العلوم الاجتماعية التي نُقلت عن المدرسة الغربية لأكثر من مائة سنة، وأحد أهم سبل مواجهة هذه العلة هو ممارسة فضيلة النقد.

فقط سأسأل أ.أميرة أبو سمرة سؤالين، هما:

الأول: خاص بتعريف القوة، إذ جاء في عرضك أن د.منى ترى أن القوة ليست القوة المادية وإنما القوة المعنوية والنفسية والروحية التي لا تتغير، بينما أتصور أن الأمر

ليس كذلك، فالقوة لها جوانب ولها مستوى معنوي؛ فللقوة أصول مادية كما لها أصول معنوية أيضًا، ولا يجب إغفال الجوانب المادية لمصلحة الجوانب المعنوية، فلا يجوز التضحية بسوء شيء لجمال شيءٍ آخر.

أيضًا، فإنه كما يرد التغيير على القوة المادية يرد التغيير على القوة المعنوية، إذ إن الذين يحملون القوة المعنوية هم بشر، وبالتالي هم عُرضى للتغيير صعودًا وهبوطًا، حتى أننا نجد في عقيدة أهل السنة والجماعة أن الإيمان نفسه يزيد وينقص، فهو ليس ثابتًا.

وبالتالي، فمن المهم إعادة تعريف مفهوم القوة، وهو إسهام مهم في هذا الباب، حتى لا نأخذ القوة بمعنى معين.

السؤال الثاني: هل قاد شطب الأمة الإسلامية من معادلات القوة في النظام العالمي إلى الأفضل أم إلى الأسوأ؟، وأريد أن نحسب ذلك موضوعيًّا، فلنسأل: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين حضاريًّا؟

فقد حدثت إزاحة للأمة الإسلامية، وهي لم تعد ممثلة الآن في مؤسسات صنع القرار الدولي، سواء في الأمم المتحدة أو غيرها (على ما بهذه المؤسسات من عيوب)، وحتى بالأنظمة الإقليمية كالنظام الإقليمي العربي والجامعة العربية، حيث لا تأثير لهذه الكيانات، في الوقت الذي يعني التواجد الفعلي في مركز معروف لصنع القرار الدولي المساهمة بجزء ولو بسيط في عملية صنع القرار الدولي، والخروج والابتعاد عنه يعني أنك مهمش وغير معترف بك كأحد صناع القرار الدولي.

فكيف أثّر هذا الشطب من المنظور الحضاري على مجمل التفاعلات في النظام العالمي الحالي، وهل هناك إدراك لهذا الانهيار أو الشطب أم لا؟

ജ ◊ ര



مناقشات
الجلسة الرابعة

د.هدى أبو الفضل(*):

هناك كتاب قديم يرجع إلى التسعينيات أو الثمانينيات للدكتورة منى أبو الفضل وهو بالإنجليزية بعنوان: "Where East Meets West"، وقد قرأته منذ خمسة عشر عامًا تقريبًا وأُعجبت به جدًا، وأتمنى من د.طه أن يعيد طباعة هذا الكتاب؛ فهو في غاية الروعة، ويشمل دعوة إسلامية مع ما يتفق مع الواقع وما قيل من آراء.

د.طه العلواني:

بسم الله الرحمن الرحيم

أعد د.هدى أن تقوم بنفسها بتصحيحه ومراجعته، وسنعيد طباعته إن شاء الله.

أولاً، بالنسبة إلى النقطة التي أثارها د.إبراهيم البيومي في أنها هرعتْ إليه وقبّلته على جبينه، فإن منى في وضعها العاطفي عجيبة حقًا.

فبالطبع كنتُ شيخ الإسلام بالولايات المتحدة ورئيس المجلس الفقهي، وكنا نذهب إلى مؤتمرات ولقاءات، فيحدث أن ترى أحدًا من تلاميذها الذين كانت تعدّهم أبناءها (مثل د.إبراهيم) فتذهب لتحضنه وتعانقه.

وكنت أقول لها: يا د.منى لا تحرجيني، فتقول لي: تجاوز المنظور الفقهي إلى المنظور الحضاري، وسترى أنني أمٌ تُقَبِّل فرعًا/ ابنًا لها، فلا أشعر بقضية ذكر أو أنثى، والقضية الفقهية في هذا الإطار مغيبة عني تمامًا.

وكانت في هذه الزاوية كثيرًا ما تُنتقد، ولكن ينتقدها من لا يعرفها.

أما أنا، فقد استسلمت في النهاية، بل عُدت أدافع عنها بشكلٍ أو بآخر، وإنْ كان دفاعي لا يُقبل، ولكن هذا ما أفعل.

وفيما يتعلق بقضية المنظور الحضاري، فكانت كثيرًا ما تطرحه في مقابلة المنظور الفقهي، فهي تظن أن المنظور الفقهي حينما ساد في الأمة، حوَّل الفكر الإسلامي

(*) طبيبة، شقيقة د.منى أبو الفضل.

والحضارة الإسلامية إلى قائمتين إحداهما الحلال والأخرى الحـرام، وغُـيِّب التفكـير الحضاري؛ ولذلك كانت تصر على أن أقابل بين الاثنين.

وعندما كتبتُ كتيبي الصغير عن **"فقه الأقليات"** قالت لي: إن هـذا أحـسن تطبيـق للمنظور الحضاري على المنظور الفقهي؛ إذ حاولت أنت أن تخرج من إطار هذا القيـد، ولكن أنا خرجت منه قبلك في المنظور الحضاري.

أما النقطة التي أثارها د.محمد صفار حول قضية توينبي، فهي عندها نقد مكتوب – على ما أذكر – لـ**"توينبي"** و**"شبنجلر"** ولآخرين.

وأرجو ألا يكون قد ضاع وأتمنى أن يكون موجودًا بمنزلنا، عـسى أن نحظـى بـه، وإن كنت أخشى أن يكون من ضمن ما صودر في20 مارس 2002 حينما قاموا بأخـذ جميع أعمالها من البيت بالولايـات المتحـدة الأمريكيـة عـلى إثـر أحـداث 11 سـبتمبر 2001، إذ أتلفوا كل ما كان على الـ Hard Desk الخاص بالكمبيوتر الشخصي الخاص بها وأعادوها لنا صناديق بعد أن أتلفوا كل ما فيها، فأرجو ألا تكون هذه الورقة ضمن ما ضاع.

وإذا عثرنا عليها فأظن –والله أعلم– أنها ستجعل من الصعب جـدًا أن يُقـال إنهـا تأثرت بـ**"توينبي"** أو غيره، اللهم إلا على مستوى التفاعل والنقـد ومـا شـاكل ذلـك، وليس على مستوى الأخذ.

أما فيما يتعلق بدراستها للدكتوراه، فهـي في بـادئ الأمـر شرعـت تـدرس القـضية الكردية في شمال العراق وقطعت مرحلة لا بأس بها فيها، ثم لما أحوجها البحث إلى أن تسافر إلى العراق وإلى شماله تحديدًا وكانت هناك اضـطرابات كثـيرة، آثـرت أن تـترك الموضوع وتأخذ دراسة **"إسماعيل صدقي"** لأسبابٍ فرضتها عليها الظروف أكثـر ممـا هو اختيار.

وهذه الرسالة موجودة وإن شاء الله ستكون بين أيديكم في وقت لن يكون بعيدًا.

ولكنني لم أشعر بأنها تأثرت بهذه الرسالة بدليل أنها لم تسع إلى نشرها طيلة حياتهـا، مع أنها ناقشت هذه الرسالة عام 1975، أي أنها كانت لديها فرصة واسعة جـدًا لكـن تنشرها، ولكنها لم تفعل.

ولذا، أظن هذه المسألة تحتاج إلى دراسة متأنية لإدراك مدى التأثير وحجمه.

وفيما يتعلق بمصطلح "الأمة القطب"، فإن مني لا يُنكَر أنها صوفية ومن بيت صوفي، ومصطلح "القطب" هو مصطلح صوفي، إذ هناك أولياء أبدال وهناك أقطاب، فهناك القطب أو الغوث.

وهي كانت تلتقط الكلمة الطيبة اللطيفة المعبرة من أي وعاءٍ خرجت، فلا تهتم بصوفي أو سلفي أو أي شيءٍ من هذا.

وما فعلته في هذا الإطار، كان من قبيل أن "ابن عربي" يرى أن القطب هو عنصر الاستقطاب والتأثير في الوقت نفسه. وكانت ترى أن هناك علاقة جدلية مع بقية مستويات المتصوفة فهي كانت ترى أن الأمة القطب يمكن أن تلعب دور القطب في الحياة الصوفية.

الأمر الأخير، أنه في مواقف معينة هوجمت من بعض فئات إما لطريقة ملبسها وإما لأي شيء، حتى أنه بعد أن ألقت محاضرتها في إحدى الندوات قام إليها أحد الإخوة وقال لها: "لو استجبت لأمر الله فيكِ وجلست في منزلك، لكان أجدى للمسلمين والإسلام من جلوسك أمامنا للتعليم".

وهي كعادتها حينما تُفاجأ بشيء لم تعد نفسها له تصمت، فصمتت. أما أنا، فأجبت بحسب ما استطعت أن أجيب، وقلت لها: ما رأيك في هؤلاء الذين ناكفوكي؟ فقالت: إن عواطفي مختلفة، فلا أحب أن أنتقدهم لأن هؤلاء بمثابة الركائز التي تحمي الرمال المتحركة من أن تذهب؛ فلو أن هذه العقلية التي يُسميها البعض بأنها جامدة غير موجودة، لربما تخلّينا عن تراثنا كله منذ زمنٍ بعيد، وبالتالي فأنا لا أستطيع أن أتحامل عليهم حتى إذا أساءوا إليَّ، ولكن أقول: "رب أغفر لقومي فإنهم لا يعلمون".

د.هدى أبو الفضل:

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد نبهتني والدتي -رحمها الله- إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل:120].

فقالت لي إن سيدنا إبراهيم كان نبيًا فردًا، إلا أن الله ذكره في آخر سورة النحل بأنه كان أمة بأكملها، فإذن يمكن لفرد أن يُصبح أمة. ود.زهيرة عابدين كانت أمة في شخص.

وعندما كانوا يسألونها عن أعمالها فيما يتصل بالأيتام والمسنين والأعمال الخيرية الأخرى الخاصة بأمراض الروماتيزم والأطفال وكل هذا، كانت تقول: أنا أمة بأكملها؛ لأنني أسست مجموعة مدارس استجابة لفكرة تنشئة جيل يُربَى من الصغر على قيم ومبادئ الإسلام ليتعلم دينه وليُصبح ذلك بالنسبة له حصنًا حصينًا في الكبر في مواجهة المعاصي وغيرها، وهذه المدارس هي "مدارس الطلائع الإسلامية" التي أسستها زهيرة عابدين في جميع أنحاء مصر، ثم كان بعد ذلك "الشابات المسلمات" بالأزهر، وقمنا بأنشطة مختلفة بشأن كبار السن ممن تخلى عنهم ذووهم، والأيتام الذين يُلقون بالشوارع منذ ميلادهم، حيث آويناهم وأصبح هناك الآن 85 طفلاً بمدينة 6 أكتوبر ما بين سن ست سنوات إلى سن السادسة عشرة، أُخِذوا على دفعات مختلفة.

خلاصة القول، إنه من الممكن أن يوجد فرد أمة، كما وصف الله -سبحانه وتعالى- سيدنا إبراهيم بأنه كان أمة في الخير والإصلاح للناس جميعًا.

د.سيف الدين عبد الفتاح:

بسم الله الرحمن الرحيم

الأمر الأول حقيقةً، أنني أسعد الناس بهذه الجلسة؛ إذ إنها عمَّقت وأَصَّلت مفهوم التلمذة ما بين التلمذة المباشرة والكاملة التي تحدث عنها د.إبراهيم البيومي، والتلمذة الوصلية التي تحدث عنها د.محمد صفار، ولكن أؤكد أن التلمذة لا تكون نسقًا ولا تتحقق بعدد مرات اللقاءات، بل أؤكد أن التلمذة هي تلمذة أرحام واحترام.

وقد تكون أيضًا بالتلمذة غير المباشرة التي تعقد الآن من أجيالها الأخرى. وهذه التلمذة غير المباشرة أظن -إن شاء الله- أنها ستكون الأكثر فعلًا وتفعيلًا.

كما أود هنا أن أؤكد ما قاله د.محمد صفار، وأنا إن كنت قد استمتعت بالعروض الثلاثة، إلا أنني من منطلق التخصص في الفكر والنظرية السياسية، أود أن أناقش د.صفار في المسألة الخلدونية. وقد كان لـ"**ابن خلدون**" في منظومة د.منى الفكرية والعلمية القدح المُعلى.

وأظن أن "ابن خلدون" حينها قال "المغلوب مولع أبدًا بتقليد الغالب في عوائده وزيه ونحلته وسائر أحواله"، إنها كان مقتنعًا ليس بحتمية ذلك، ولكنه أراد أن يُبين المعنى الذي يتعلق بالسنن الشرطية. والسنن لا تكون إلا شرطية، فهكذا السنن التي تتعلق بعالم الإنسان؛ لأنه يقوم بعملية التغيير وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].

ومن هنا، فإن "أبدًا"، الواردة تلك في مقولة "ابن خلدون"، لابد أن تُقرأ في إطار أنه إذا كان المغلوب مولعًا أبدًا بتقليد الغالب في عوائده وزيه ونحلته، تترتب على ذلك نتائج، سواء كان ذلك الأمر في الداخل أم في الخارج.

وأؤكد هنا أن الأبد ليس أبدًا حتميًا، ولكنه أبدٌ نفسي.

وهنا أود أن أؤكد هذا بالإشارات القرآنية حول طول الأمد؛ فقد ذُكِر طول الأمد في القرآن الكريم ولم يُعبَّر عنه بطول الزمن؛ ليعبر بذلك عن حالة إنسانية ونفسية وزمنية في آنٍ واحد في تفاعلٍ، وهو مفضٍ إلى قسوة القلوب.

فهذه المسألة من المسائل المهمة في تعلم الإطار الذي يتعلق بالسنن الحاكمة في نفسية الشعوب والتكوينات الجماعية.

الأمر الثاني الذي أود أن أؤكده هو أن أستاذتنا د.منى أبو الفضل ابتعدت عن الثنائيات الجامدة، وبالفعل فإنه من الواضح أنه لم ينزلق أحد إلى هذا المنزلق، حتى عندما تحدث د.محمد صفار تحدث عن "شرق في غرب" ليؤكد أن ثنائية الإسلام والغرب لم تكن هي الحاكمة في فكر أستاذتنا الدكتورة منى؛ لأنها ثنائية سياسية تستدعي التحليل الأيديولوجي في أقرب وقت، ولكنها حوَّلت الثنائية إلى نماذج متقابلة حتى تستجلب بذلك تحليلاً علميًّا منهجيًّا رصينًا للذات والآخر في إطار الإنسانية.

وفي مشروع الفكر الغربي الذي قامت عليه دكتورة منى بعد وفاة أستاذنا الدكتور الفاروقي، تحدث معها البعض في هذا الأمر حتى يجعل هذا المشروع نقلاً فجعلته هي نقدًا. وهذه مسألة في غاية الأهمية في هذا الإطار الذي نحن بصدده.

وهنا أود أن أشير إلى أمرين يتعلقان بزميلي الحبيب الدكتور إبراهيم البيومي، فلقد قال كلمة نفيسة، علمًا بأنني سأتحدث عن المقولات الذهبية للدكتورة منى أبو الفضل وأنا بالفعل بصدد جمعها في هذا المقام. فهذه المقولات حينما تكرر على أسماع الطلبة، لابد أن تُحفظ، وهي ستُحفظ في العقل والكيان لا نقلًا، فحفظها عملًا.

ومن ضمن المقولات الذهبية التي قالها د.إبراهيم البيومي اليوم: "علة النقل وفضيلة النقد". وهذهْ لابد أن تُدَّرس، فيجب أن نقول للطلبة المقصود بعلة النقل وما يترتب عليه وفضيلة النقد وما يترتب عليها من آثارٍ ومآلات.

والنقطة الأخيرة التي أود تأكيدها في هذا الإطار، الأمر الذي يتعلق بالتحولات الفكرية وهنا أتمنى على د.محمد صفار، وأعلم أنه يُدِّرس الفكر السياسي العربي، أن يُعطى مساحة للتحولات الفكرية التي تحدث عند المفكرين؛ لأن ذلك من عناصر الأصول التي تتعلق ليس فقط بالنقد الذاتي والمراجعة، ولكنها حالة من الحالات التي كان يُسميها أستاذنا سيد دسوقي **"الأوبة الفكرية"**.

وهذه الأوبة والمراجعة من المسائل المهمة في هذا المقام.

وقد ذكر د.إبراهيم البيومي أمورًا في غاية الأهمية في أن هناك محاولات لشطب القوى الإسلامية، وذلك صحيح حقًا، إلا أن هذه القوى لا تنشطب.

وهذه مسألة مهمة، وهنا أريد فقط أن أذكِّر بشيء عجيب جدًا وهو أن هذه الأمة مرغوبة رغم ضعفها.

وهذه مشكلة في حد ذاتها، فلا أعلم لماذا تجتمع الناس عليها هذا الاجتماع.

أحد الحضور:

كان هناك كلام بالأمس عن كيفية تفعيل الجهد العلمي الذي قامت به د.منى في إطار خط منظور جديد في الفلسفة هو المنظور الحضاري، وكيف يتحول ذلك على مستوى التطبيق.

وأرى أن هذا اتجاه مهم، ويمكن إضافة بعض الأسماء لتلك التي ذُكرت مثل د.سالم أمين وغيره ممن قاموا بمراجعات فيما يتعلق بهذه القضية. وكنت قد درست في السنة التمهيدية للماجستير مع د.منى طريق التحول، حيث وضعت إطارًا فلسفيًا رائعًا

لفلسفة العلم والإطار القيمي له، وذلك فيما يتصل بالعلوم الطبيعية وليس فقط العلوم الاجتماعية .

وفي هذا الإطار، أرى أن جزءًا من عملية التفعيل، تأكيد فكرة تكامل العلوم والبحث العلمي المشترك بين فروع العلوم الإنسانية المختلفة كفروع علم السياسة وعلم الاجتماع.

فصحيح أن د.منى خريجة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إلا أن هذا لا يمنع أن علماء الاجتماع بكلية الآداب وكذلك علماء الفلسفة وعلماء كلية الإعلام، التي أنتمي إليها، وغيرهم من علماء العلوم الإنسانية المختلفة من الممكن أن يكونوا أجزاء من مشروع بحثي كبير يتم من خلاله تطبيق المنظور الحضاري. وأعتقد أن هذا أكبر تفعيل، وأكبر إثارة للجدل على مستويات متسعة لفكرة هذا المنظور كفكرة فلسفية من الممكن أن تخرج عن نطاق علم السياسة إلى العلوم الأخرى، بالإضافة إلى أن فكرة تكامل العلوم في حد ذاتها فكرة مهمة جداً، فهي فكرة تعيد للعلوم موسوعيتها بعيدًا عن التجزئة.

د.إبراهيم البيومي:

شكرًا جدًا على هذه الإضافة النوعية للمنظور الحضاري الذي يجب ألا يقتصر فقط على مجال العلوم السياسية الذي شهد تطوره في العقود الماضية، بل أيضًا ينبغي أن يضم علوم الاجتماع والنفس والاقتصاد وغيرها والتاريخ من باب أولى.

أ. سناء البنا :

بسم الله الرحمن الرحيم

لديَّ ملاحظة، وهي اقتراح أنه إذا قمنا بإعداد مشروع بحثي، وإن كنت أعتقد أن هذا موجود بالفعل الآن، حيث إن كثيرين ممن درسوا مع د.منى أبو الفضل ود.حامد ربيع قاموا بأعمال متفرقة ومتناثرة كلٌ في تخصصه وفي حقله، وهناك حلقة مقطوعة بين هذا الجهد وبين أغلب الطلبة الذين يدرسون بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية. وبالتالي، نحن بحاجة الآن للوصل بين مقولات المنظور، وخاصة التأسيسية منها، وما انبثق عنها في أكثر من حقل من حقول العلم، وبين الطالب الذي يدرس بالكلية

وسيخرج منها لا يفقه شيئًا على جميع المستويات المعرفية الأخرى؛ حيث لا تصل إليه أهمية النموذج المعرفي، وما تساؤلاته بداخل العلم الذي تلقاه، وما مداخل ومخارج العلوم المختلفة التي انصهرت مع بعضها البعض في بوتقة النموذج الحضاري الذي يوجه ويؤسس ويعيد تركيب العلوم؟

وما كنت أفكر فيه إزاء ذلك أن نقوم بتكوين مدرسة لهؤلاء الطلاب، لا تكون مدرسة بحث، وإنما تدريسية؛ حيث يتم فيها تبسيط المقولات النظرية والعلمية التي صاغها الرواد في هذا المنظور وتوصيلها إلى الطلبة، لتتواصل الأجيال الشابة مع جيل الرواد ومن تلاهم.

فلا يمكن أن يكون كل العمل من خلال الكتب، حيث نعيد ما كُتب في كتابات أخرى، أو نعيد البحث في مجالات أخرى ونقف عند هذا الحد.

د.إبراهيم البيومي:

إنها فكرة جيدة جدًا، وهي تشير إلى تقليد حضاري عريق في صناعة العلم وهو "مجالس العلم"، وهي لا تقتصر فقط على المجالس الفقهية كمجلس د.طه جابر العلواني، وإنما هي جزء من تاريخ صناعة العلم، حيث يكون هناك مجال أوسع لكل فروع العلم والمعرفة. فمثلاً حين أخذت من د.سيف كتاب "المقابسات" طالبني برده بعد يومين أو ثلاثة وأصر على ذلك، وكنت قد قرأت أحد أجزائه، وبالفعل رددته له. ثم عندما اشتريت نسخة من هذا الكتاب، اكتشفت سر تمسك د.سيف به على هذا النحو وعدم تفريطه فيه حتى لأصحابه وأحبائه؛ فمن يقرأ هذا الكتاب يجد كيف أنه صعب ولا يُقرأ على النحو المعتاد بل يحتاج لجلوس الطالب يتلقى شروحاته من شيخ/ أستاذ له خلال مجلس علم.

أي أننا لدينا تراث وتقاليد ولدينا ما يجب أن نبحث عنه، ويكون ذلك من خلال مجالس العلم، فتوليف العلم أمر مختلف بخلاف النقل، بالرغم من أن عبارة "**العلماء ورثة الأنبياء**" كثيرًا ما تقال، إلا أنه مازال يُساء فهمها حتى الآن مع احترامي للجميع؛ حيث يُفهم أن وراثة العلم تعني القول بأن هذا العلم من هذا وهكذا، بينما ليس هذا هو معنى وراثة العلم، فوراثة العلم لها ثلاثة مستويات: المستوى الأول هو النقل، وهو

ما يجب أن يستغرق 10٪ من المجهود العقلي والوجداني، والمستوى الثـاني يـشغل مـن 15 – 25٪ من المجهود الذهني والعقلي والوجداني، وهـو يتعلـق بمـسألة تنقيـة ورد الشبهات التي تحاول أن تنال من أصل العقيدة والإيمان ...إلخ. أمـا المـستوى الثالـث وهو الأهم، فهو التجديد والاجتهاد، ويجب أن يشغل مـن القـدرة العقليـة والذهنيـة والوجدانية والابتكارية للمسلمين ما لا يقل عن 60٪ من الجهد. ولكن عندما تأملت في واقع العالم العربي والعالم الإسلامي، وجـدت أن الهـرم مقلـوب؛ حيـث إن النقـل يستحوذ على90٪ وأن الرد على الشبهات والاجتهـاد لا يتجـاوز 10٪، أي أن هنـاك خللاً، في حين أن أصل العلم هو التجديد والاجتهاد للخروج إلى الأمام وفتح الآفاق للمستقبل باستمرار.

أيضًا، تحدثت أ.سناء عن أن يكون الانتماء إلى الاتجاه، وهـذا أمـر مهـم. وفي هـذا الإطار سأروي قصة كتابين بإيجاز: وفيما يتعلق بالكتـاب الأول، فإنـه كـان قـد كلفنـا أستاذنا الدكتور حامد ربيع بأن نقرأه في إحدى قاعات البحث، والتي كانت تمتـد مـن الصباح إلى المساء، فكان يكلفنا بقراءة ما نختاره من كتابات شريطة أن تكون كتابـات مهمة وليست من على الأرصفة، أتذكر أنه في مرة من المرات وجدت كتابًـا في النظريـة السياسية باللغة الإنجليزية وسعدت بـه، ولأن اسـمي "إبـراهيم" فكنـت أول قائمـة أسماء الطلاب، وعندما سألني د.حامد ربيع ماذا قرأت، أخبرته بعنوان الكتاب واسم المؤلف فكرر السؤال عن اسم المؤلف فأعدته عليه، فقال لي: ألم تجد غير هذا؟!، رغـم أن اسم المؤلف كان اسمًا لامعًا في العلوم السياسية، وهنا أدركت أنه كان يقـصد أمـرًا مختلفًا؛ فهو كان يريد أن يكسر هذا الشعور بالانبهـار بالأسـماء الإنجليزيـة والمراجـع الإنجليزية. وقال لي اقرأ كتاب "الطقطوقي"، (وكرر عليّ الاسم) حيـث عجبـت لـه. والطقطوقي هو واحد مـن كُتـاب الحكمـة الـسياسية والآداب الـسلطانية في الـتراث الإسلامي. وللعلم فإن د.حامد ربيع كان يحب المراجع الأجنبية كثيرًا، ولكن كان يريد ألا نعطيها أكبر من قدرها؛ فهي ليست كل شيء، فهو كـان يريـد أن نـضع الأمـور في موازينها.

أما بالنسبة للكتاب الثاني، فكانت د.منى قد طلبت منا في تقليد مشابه لتقليد د.ربيع أن نحضر بعض الكتابات/ المراجع في إطار دراستنا مادة النظم العربية، كما كانت تعرض لنا بعض الكتب. وحينها كان لديَّ كتاب اشتريته عندما كنت طالبًا بالمدرسة الإعدادية؛ إذ كنت أوفر بعض القروش لأشتري حلوى من عند السيد البدوى، وذات مرة، لفت انتباهي اسم مؤلف الكتاب، ولم أكن أُحسن قراءة العنوان لأنه مكتوب بخط كوفي، وكان اسم المؤلف "**مالك بن نبي**" فتعجبت للاسم وقلت لنفسي بعقل الطفل الصغير: كيف يكون ابن النبي؟ ثم اشتريت الكتاب وتركته بالمنزل، وقرأته بعد فترة.

وعندما طلبت د.منى إحضار كتب، أخبرتها أن هناك كتابًا لشخص اسمه "**مالك بن نبي**" ولا أدرك من هو، فقالت لي أحضره في الغد وأعطيته لها، وكانت النسخة الأولى من هذا الكتاب الذي ترجمه "**عبد الصبور شاهين**" وكانت نسخة صفراء، وإذا بدكتورة منى تشيد بهذا الكتاب وتقوم بتصويره وتوزيعه على جميع الطلاب، وقالت لي إنها ستمنحني درجتين إضافيتين في الشفوي وهذا فقط لأنني أحضرت هذا الكتاب الرائع. وهنا شعرت بأن الكتاب مهم بدرجة كبيرة.

ومن ثم، فإن بناء الاتجاه يحتاج إلى أستاذ وكتب واطلاع حر، كما يحتاج إلى صداقات، ويحتاج إلى خيال وتأمل وخلوة ذاتية. وحقيقة فهناك الأستاذ الجيد، وهناك القراءة الحرة ولكن قراءة ماذا؟ كما أن هناك الصحبة ولكن المهم أولًا تحديد ما تريد أن تفعله بالحياة.

د.السيد عمر:

حقيقة، إنه في كل جلسة من جلسات هذه الندوة أشعر بشيء واحد، وهو أن روح الدكتورة منى تجعلنا دائمًا أمام إحساس بارز بأن كل ما قُدِم جيد، في حين أننا عادة ما نتساءل في أعماق الشعور في الندوات الأخرى من الجلسة الثانية: متى نغادر؟، أما في جلسات ندوة د.منى، فإننا نشعر في كل جلسة بأن روح هذه المرأة الأم حاضرة، وكذلك نيَّتها حاضرة إلى حد أننا نريد أن ننسى شيئًا اسمه الزمن، فنريد أن نبقى. وكلما تحدث أحد تلامذة د.منى، نشعر دائمًا بأن التسميات التي أصبحت من الكثرة ومنها

لقب الدكتوراه ألفاظ يجب أن تُنسى، فيجب أن نستعيد لفظ التلميذ مرة ولفظ الابن مرة أخرى. أريد بعد ذلك أن أشير إلى **نقطتين أساسيتين وهما:**

النقطة الأولى: وقد أثارها الأخ الفاضل الكريم الدكتور إبراهيم البيومي حين تساءل بخصوص مفهوم "القوة" لدى أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل، والدكتورة منى أجابت في هذا الصدد إجابة صريحة، وأظن أننا ليس من حقنا أن نجتهد بعد إجابتها الصريحة الكاملة فقد أوردت د.منى في كتابها "Where East Meets West" (**حيث التقاء الشرق بالغرب**) الآية الخامسة والعشرين من سورة الحديد، واسمحوا لي أن أتلوها عليكم:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[الحديد:25].

وقالت بكل صراحة وبكل قوة إن الأمر ليس أن تستبدل القوة المادية بالقوة المعنوية، وإنما أن نعيد الاعتبار لمفهوم القوة بحيث تصير هذه القوة، قوة تقوم على فكرة صحيحة، فتقوم على العدل، وتقوم أيضًا على التمكين؛ لأن كلمة القوة وحدها بلا تمكينٍ لها كلمة عاجزة.

والقوة في مضمونها، هي قوة تذهب، كما أن "بإرهابها"، وهو المفهوم الذي تم تشويهه مرة أخرى، تحفظ الغير قبل أن تحفظ النفس.

النقطة الثانية التي أريد أن أعرج عليها، هي أن د.منى -رحمها الله ورضي الله عنها- قد نبهتنا إلى شيء مهم، وهو أن مفهوم الأمة يستحيل شطبه ويستحيل تغييره، ذلك أنه مفهومٌ يتجسد ما دام هناك إنسانٌ واحد على وجه الأرض يشهد بشهادة التوحيد على حقيقتها، وقد قالت ذلك نصًا وفي كتابات كتبتها باللغة الإنجليزية، فأكدت أنه طالما وُجِد شخص واحد على التوحيد فالأمة قائمة ولا يمكن أن تغيب. وذكرت لنا أيضًا -رحمها الله- أن أضعف حلقة في هذه الأمة هي الدولة؛ وهي كذلك لأنها تدخل بالضرورة على دائرة الإلزام، بينما الدين الإسلامي والقرآن هو كتاب حرية الإنسان.

د.ابراهيم البيومي:

إن هذه الجملة الأخيرة هي جملة في غاية الأهمية، وقد تفتح البـاب للنقـاش حـول منظومات القيم وتفكيكها.

د.نادية مصطفى:

أولا: كنت قد سألت د.طه بالأمس بعد نهاية الجلسات: ماذا لو كانت د.منى معنـا الآن؟ وماذا كانت ستقول عن قراءتنا لفكرها؟!! فمهما قلنا فهذه اجتهاداتنـا في قـراءة فكر د.منى أبو الفضل.

وفي الصباح، كان لي حديث مكمل لهذا الأمر: حيث هناك أمر منهجي يهمني جدًا طرحته فيما يتصل بالأمر المتعلق بالنظر في منظومة فكـر وعطـاء د.منـى أبـو الفـضل، فاليوم تحدث أستاذ متخـصص في الفكـر، كـما تـم الحـديث في الـنظم وفي العلاقـات الدولية، ونحن نعلم أن د.منى تنتمي إلى تخصص النظرية السياسية، إلا أنها كان لها باعٌ في النظم، كما كان لها باع غير مباشر في العلاقات الدولية، وتمت قراءة عطائها من أحد مداخل الفكر. وكل هذا إنما يُعد تفعيلًا للمنظور الحضاري.

وهذا ما ذكرناه، فلن نستطيع أن نفهم ما هو الحضاري لدى منـى أبـو الفـضل، إذا اقتصرنا على الأسس المعرفية والنظرية البحتة التي كتبت بهـا، فلـن يُفهـم إلا إذا قرأنـا مداخلها لمجالاتٍ مختلفة، وذلك ليس فقط في نطاق العلوم الـسياسية، وإنـما أيـضًا في مجالاتٍ أخرى في العلـوم الاجتماعيـة والإنـسانية بـصفةٍ عامـة: كدراسـات المنـاطق، والتاريخ، والفلسفة، والاجتماع.

وبالتالي، فالمنظور الحضاري ليس منظورًا خاصًا بالعلوم السياسية وحدها، كـما أن إسهام منى أبو الفضل في المنظور ذاته إسهام موسوعي يجعلها تخرج من قالب العلـوم السياسية في إطار ما نسميه **"الدراسات الحضارية"**، وإن كانت قد انطلقت من داخـل الدراسات السياسية.

ثانيا: أعتقد أن د.باكينام وأميرة قامتا بتسكين جهود د.منى في إطار فـروع العلـوم السياسية المختلفة، ونعود بذلك ثانية إلى مجال العلوم الـسياسية، وهـذه قـضية مهمـة جدًا، فكيف نسكن فكر منى أبو الفضل في نطاق العلوم السياسية انطلاقًـا مـن أنهـا لم تكن فقط مجرد منتجة فكر؛ إذ هناك فارق بين العلم والفكر.

فاقتراب د.محمد صفار مثلاً (في إطار موضوع ورقته البحثية المقدمة اليوم) من فكر منى أبو الفضل كرافد من روافد التيارات الفكرية الحديثة أو المعـاصرة التـي تناولـت قضية العلاقة بين الإسلام والغرب بصفة عامة. وهذا المجال البحثي الفكري قد شارك فيه العديدون من داخل العلوم السياسية ومن خارجها اليوم والأمس بل ومنـذ أكثـر من قرن.

ولا أقصد بذلك انتقاصًا من مجال الفكر، ولكن ما أريده هو إعادة الأمر إلى نـصابه بأن يتم تسكينها في مجال العلوم والإنتاج المعرفي بالأساس، وهـذه نقطـة مهمـة. وقـد تناول د.سيف إسهام د.منى المعرفي وكيف ننظر إليه، كما أشار د.طه إلى أنهـا لم تقـترب اقترابات أيديولوجية أو حركية أو فكرية سياسية، بل كان اهتمامهـا الأسـاسي بالبعـد المعرفي وتأصيلها في العلوم على أسس مقارنة.

وحقيقة، فإن لديّ الكثير من الملاحظات:

أولاً: ما دلالة أن الجميع حينما يتحدث عن إسهام منى أبو الفضل يبدأ من تعريفاتها المعرفية والمنهاجية والنظرية ثم يوصل ذلك بمحور اهتمامه، وهذا ما فعلته د.باكينام في ورقتها في النظم السياسية (**كما ذكرت ماجدة أثناء عرضها للورقة**)، وهذا نفسه ما فعله جُلُ من عرض لفكرها.

فما معنى ذلك؟

ذلك إنما يعني وجود "**منظور**" خاص بها كرائد ومؤسس في هـذا التيـار الفكـري، وأن المنهج مهم، وأن الترابط بين الأطر المعرفية والنظرية موجود، كما أن الـترابط بـين حقول علم السياسة موجـود أيـضًا، إضـافة إلى أن الوصـل بـين العلـوم الاجتماعيـة والإنسانية، وبينها وبين العلوم السياسية نجده كذلك.

ثانيًا: هل قدمنا منى كما أرادت أن تقدم نفسها من خـلال كتاباتهـا؟ وهـل قراءتنـا اختلطت بما نريد نحن أن نقرأ عليه منى أبو الفضل؟

وهذه قضية مهمة ليست فقط بالنسبة إلى منى أبو الفـضل، ولكـن بالنـسبة إلى أي شخص نقرؤه.

وقد اتضحت أهمية هذا الأمر بشدة بالأمس، كما اتضحت اليوم ثانية مع استدعاء

قضية العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي والبحث في أين نُسكنها بين التيارات المختلفة التي كان لها موقف استيعابي أو ابتعادي أو توافقي فيما يتصل بهذه العلاقة.

ثالثًا: ملاحظة تختص بالتسكين في إطار العلوم، فمنى أبو الفضل سيُهضم حقها إذا لم تُسند في إطار مساهمتها في حركة الإنتاج العلمي العالمية.

فمن يقرأ منى أبو الفضل، يقرأ كذلك في حالة العلوم، وبينها علم العلاقات الدولية باعتبارها نموذجًا لحالة أحد الفروع العلمية للعلوم السياسية وكذلك النظم السياسية وما يرتبط بهذا من مجموعة المراجعات التي تجري منذ عقود. من يقرأ ذلك يستطيع أن يقول إن منى أبو الفضل لم تكن مجرد رد فعل أو استجابة غير منظمة من بلادنا العربية الإسلامية لما يحدث من تدهور في مجال العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

ونحن نجد الآن وضعيين وعلمانيين سابقين يعاودون الاهتمام بالدين والثقافة والحضارة. علمًا بأن كلاً من د.حامد ربيع ود.منى أبو الفضل قد اهتما منذ عقود بهذا المدخل الخاص بالظاهرة السياسية والاجتماعية. هذا المدخل الذي كان مغيبًا لدينا داخل الجماعة البحثية للعلوم السياسية في العالم العربي، بينما هو غير مغيب بالمدرسة الألمانية أو البريطانية أو الفرنسية مثلاً. لذا، فإنني سعيدة بأن أميرة.وهي في حقل العلاقات الدولية استطاعت أن تلحظ هذا من واقع مراجعتها لحالة العلم في العلاقات الدولية، واستطاعت في ضوء ذلك أن تُسكن منى أبو الفضل في الإطار العام للعلم، لأن هذا مهم.

فلا يجب أن نقتطع علماءنا من سياق أوسع سواء كان عالميًا أو وطنيًا أو قوميًا.

رابعًا: إن د.منى قالت إن المنظور الحضاري موجود أيضًا لدى غير المسلمين، فلا أريد أن نجعل حماستنا وإيماننا -وربما نكون أكثر التزامًا وإيمانًا والحمد لله- يجعلنا ننسى أن المنظور الحضاري أكثر اتساعًا من الإسلامي فقط. وهذا مما كانت تحرص على تأكيده دائمًا.

د.هدى أبو الفضل:

أود فقط أن ألفت لمسألة صغيرة أن روح منى أضحت خفيفة جدًا؛ فمنذ عشرة أيام

–ولا أقول ذلك إلا حقًا– رأيتها في رؤيا تقول لي "إنها ستطير للقـاهرة لتحـضر هـذه الندوة التي تعد عنها"(*) .

ೲೲ ◈ ೞೞ

(*) حيث توفت ودفنت –رحمها الله– بالولايات المتحدة الأمريكية.

تعقيبات
الباحثين مقدمي الأوراق



أ. أميرة أبو سمرة :

بالنسبة إلى الجزئية المتعلقة بتعريف القوة، فقد حاولت أن أنقل بأمانة ما لاحظته من ترتيب د.منى للأولويات في تعريفها للقوة، وتحديدًا في سياق فكرة الالتقاء ما بين الغرب والعالم الإسلامي، إذ كان هناك نظرة للقوة بشكل مختلف.

وفيما يتعلق بمسألة شطب الأمة الإسلامية، فإنني أضم صوتي إلى صوت الدكتور سيد عمر، فالأمة لم ولن يتم شطبها، كما أن د.منى لم تفترض أبدًا عدم وجودها.

د.إبراهيم البيومي:

عندما تحدثت عن الشطب فكنت أعني الشطب كقوة أو كإحدى قوى النظام الدولي الصانعة للقرار فيه، ولا بد أن نميز بين إمكانية شطب القوة وشطب الكيان المعنوي والحضاري الذي هو غير قابل للشطب، فحتى الهنود الحمر كيان غير قابل للشطب.

ومن ثم، فنحن نتحدث عن أمر محدد وهو شطب الأمة الإسلامية كفاعل دولي على الساحة العالمية، وهي مشطوبة حقًا في الواقع منذ سقوط الخلافة العثمانية.

د.محمد صفار:

بعدما تحدث د.سيف الدين عبد الفتاح عن "ابن خلدون" فإنني لا أستطيع أن أعارضه، إلا أنه ما زال في نفسي شيء؛ إذ دائمًا ما يتحدث "ابن خلدون" عن المشابهة العضوية ومعمار الدولة والدين.

وفيما يتعلق بـ"توينبي"، فإنني لم أقل على الإطلاق إن د.منى قد تأثرت به، ولكنني استخدمت "توينبى" كإطار للتحليل ولدراسة طرحها الفكري.

وفيما يتعلق بتحديد النقاط التي ذكرتها في هذا السياق، فقد سجلتها عن قصد، ولم أقل إنها قد تأثرت به. وقد اخترت نقطتين بشكلٍ تحكمي لفهم ما قدمته.

أ. ماجدة إبراهيم (عن ورقة د.باكينام) :

في ضوء ما سأل عنه أستاذي د.البيومي عن أبعاد مفهوم القوة عند منى أبو الفضل، فوفق ما ورد بورقة د.باكينام في هذا الصدد، فقد شددت د.منى على ضرورة ارتباط

القوة بمعايير الحق والعدل، فضلاً عما قاله د.السيد عمر عن التمكين. كما أشـارت إلى أهمية القاعدة الشرعية القائلة بأن "ما لا يتم الواجب إلا بـه فهـو واجـب". وبالتـالي، فدفاعًا عن الحق الذي هو واجب، لابد على الأمة الإسلامية أن تنتج قوة تدافع بها عن هذا الحق.

وبالنسبة للجزئية الخاصة بوضع الأمة في النظام الدولي، فقـد تحـدثت د.منـى عـن وضع الأمة الراهن بنظمها السياسية المفككة والتي تكشف عن أن صانعي السياسات يغيب عنهم الوعي بالأمة كمستوى للتحليل، وأن ذلك، ولعوامل كثيرة جدًا، يزيد من تردي وضع الأمة في النظام الدولي، وأن فاعلية الأمة هي الـسبيل للتجـدد الحـضاري ليس فقط لهذه الأمة وإنما للعالم أجمع.

د.طه العلواني:

إن منى كانت دقيقة جدًا، وكانت تتمنى طيلة ربع القرن الذي قضيته معها أن يُفسَح لنا المجال للتحـاور مـع المـدارس الفكريـة الغربيـة الأساسـية التـي تـصنع خيـارات واتجاهات الفكر الغربي، ولكن للأسف الشديد ورغم كل شبكة العلاقات التي كانت عندنا، فإنهم كانوا يتقبلونني ولكن يرفضونها حتى عـلى مـستوى أسـتاذ زائـر لإلقـاء محاضرات. إلا أنه في ذات مرة وعن طريق الخطأ اقتنعت إحدى الجامعـات باعتبارهـا أستاذًا زائرًا لديها لمدة ثلاثة أسابيع،وبالفعل ذهبت إلـيهم، ومـن العجيـب أن ثلاثـة طلاب على الأقل من طلابها قد دخلوا الإسلام، علمًا بأنها لم تكن تتحدث بأي موضوع له علاقة بالدعوة بشكل مباشر، ولكن تتنـاول قـضية الحـضارة والمنظـور الحـضاري. وهي لم تُدعى بعد ذلك، بالرغم من كل العلاقات والجهود حتى عندما تأسست لجنـة الحضارة والتقدم –التي هي لجنة إسلامية نصرانية ضمت حوالي سبعين شخصية مـن الكاثوليك والمـسلمين مـن بيـنهم المستـشار طـارق البـشري– كـان مـن الغريـب أن المجموعة الكاثوليكية كلما كنت أطرح اسم منى للمشاركة، وبالرغم من أن اجتماعاتهم كانت تعقد لدينا وبضيافتنا، كانوا يرفضونها.

والسبب في ذلك كان بسيطًا وهو أنها كان لديها تفوق عليهم في معرفة الفكر الغربي ذاته من حيث ثغراته وإيجابياته، وحينما تبدأ بنقد أعلام الفكر الغربي كهيجـل وأمثالـه

ممن أسسوا لهذا الفكر، فإنها تكون في منتهى الدقة والحرفية والعلمية التـي لا يـستطيع أيٌّ منهم أن يرد عليها.

وهي في ذلك لم تكن تقبل حلولاً وسطًا، فعندما تكون واثقـة ومتأكـدة مـن قـضية علمية لا تقبل أي حل وسط compromise، ولا تقبل أي مساومة.

فكنتُ في بعض الأحيان آخذها معي إلى الأماكن المختلفة وأُجلسها خلفي، وأبـدأ بالكلام، ثم أقول للحضور إنني لا أستطيع أن أستكمل، وستكمل لكم د.منـى هـذه النقطة، فأعطى لها خمس أو سبع دقائق أو شيئًا من هذا القبيل لتتحدث.

فقد كنا مخلصين في القيام بعملية حوار مع مدارس غربية تصنع الفكر العالمي اليوم؛ فالمسلمون إذا لم يتحولوا إلى شركاء فكريين لصناع الأفكار في العالم، كما هم في أيامهم وحضاراتهم، لن يمكن أن يحدث التغيير المطلوب. وهذا بالنسبة لنا كمدرسة، ومنى في مقدمتها، كنا على قناعة تامة بأنه يجب أن نخترق هذه المدارس ونسهم معها في صناعة الأفكار العالمية؛ حيث إن الفكر العالمي اليوم يقوم على قواعد إنسانية مشتركة شـئنا أم أبينا، وإذا لم نستطع أن نكون شركاء في صناعة هذه القواعد الفكرية المشتركة، فسنبقى خارج الحضارة، وسنبقى مهمشين.

د.إبراهيم البيومي:

في ختام هذه الجلسة لا يسعني إلا أن أقول: رحـم الله د.منـى رحمـة واسـعة؛ فقـد قدمت علمًا يُقرأ ويُتَّبع، ونحن علينا مهمة كبيرة في استكمال هذا المشوار وفي تعميق هذا الفكر.

഻഻◊ଓଓ







الجلسة الخامسة
حلقة نقاشية
شهـــادات
عن العطاء والخبرة الإنسانية
للدكتورة
منى أبو الفضل



تقديم رئيس الجلسة

د.سيف الدين عبد الفتاح (*)

هذه هي الجلسة الخامسة والختامية في هذه الندوة حول العطاء الفكري لأستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل. والعطاء الفكري لا يعني بحال أنه يقتصر وحسب على العوامل التي تتعلق بالأفكار في معناها المعتاد، ولكنه يتعلق أيضًا بالوجدان والتربية الذي يمكن أن نراه في محبة أسرتها وتلاميذها لها. والذي يبرز من خلال تفاعل أصحاب هذه الشهادات مع عطاء وخبرة د.منى كلٌ بقدره وكلٌ على حسب طاقته ومدى اقترابه أو تواصله معها. فقد استطاع هؤلاء جميعًا أن يكوِّنوا رؤية ليس فقط لعطائها الفكري، ولكن أيضًا للعطاء الذي لا ينضب في إطار الاجتماعيات والإنسانيات، وفي إطار بناء الأمة الصغيرة كمقدمةٍ للأمة الكبيرة.

وهنا نجد أن هذه الجلسة، التي عُنونت بـ"**شهادات عن العطاء والخبرة الإنسانية للدكتورة منى أبو الفضل**"، تتكامل فيها تلك الشهادات الفكرية والمعرفية بالشهادات الوجدانية والاجتماعية لتعبر بذلك عن تفاعلٍ ما بين العطاء الفكري والعطاء اللامحدود الذي كانت تقدمه في عالم الوجدان أيضًا.

وفي هذا السياق، يحسُن بنا أن نؤكد أن هذه الشهادات من جُملة ما أُمِرنا به في إطار الشهادة القسط، والشهادة التي أُمرت بها هذه الأمة الوسط، والتي تناولتها أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل في تعبيراتها عن الأمة القطب؛ حيث قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ﴾ [البقرة:143] .

ولنبدأ بشهادة من زاملها ورافقها قرابة الربع قرن، وتعامل معها خلاله، وهو أستاذنا الدكتور طه جابر العلواني.

د.طه جابر العلواني:

بسم الله الرحمن الرحيم

سأبدأ بالحديث عن الجانب الشخصي مع "منى" وكيف عرفتها. فقد كنت عقب

(*) قام د.سيف الدين عبد الفتاح بإدارة الجلسة ريثما يصل الرئيس المحدد للجلسة د.رفعت العوضي.

ذهابي إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وحرص ابنة عمي على العـودة إلى العـراق، في حاجة إلى من ترافقني، وحينها عرض عليَّ الإخوة بالمعهد العـالمي للفكـر الإسـلامي، وخاصة الدكتور إسماعيل فاروقي وزوجته لمياء -رحمهـا الله-، البحـث عـن زوجـة، وبالفعل فقد بحثَ الي عن زوجة بمواصفات يعرفونها هم أكثر مما أعرفها.

ولم يمضِ وقتٌ طويل، حتى حدثني قائلاً إنه التقى أستاذة في "نيـاجرا فلـس" في مؤتمر حضره والدها الدكتور عبد المنعم أبو الفضل رحمه الله، وأنه يريد تعيينها مساعدة له لإتمام وإنجاز مشروع الفكر الغربي.

وقد كنت حينها نائبًا له، فطلب مني أن أتصل بها وأعرض عليها العمل معه في هذا المشروع. فسألته ما إذا كانت متزوجة؟ فقال: لا أدري.

فتحدثت إلى منى -رحمة الله عليها- وكانت في "نورفلك"، وهي قاعدة بحرية عـلى بعد 180 ميلاً من واشنطن، واتفقنا على زيارة المعهد، وحدثتها بعرض د.فاروقي بأن تساعده في مشروع الفكر الغربي، ولكنها قالت: إن لديَّ مجموعة واعدة من التلامـذة، بالقاهرة، فقلت لها: سنتكامل معهم إن شاء الله ولن نحرمك منهم، بل إنهم سيكونون امتدادًا جيدًا للمعهد.

ثم سألتها مباشرة عما إذا كان لـديها أولاد، فـذكرت أنهـا غـير متزوجـة ولا أولاد لديها، فقلت: إن هذا يـدعونا إلى التفكـير بـشيء. فجـرى التعـارف بـسرعة شـديدة، وارتبكت هي كعادتها ولم تستطع أن تجيب، وطلبت أن نؤجل هذا الموضوع إلى ما بعد. ولكني أصررت على إنهاء الموضوع.

فقالت إنها ستفكر في المبدأ، ثم سافرت عائدة إلى "نورفلك"، وجرت المتابعة معها. ثم جاءت في الأسبوع التالي، وجرى الاتفاق على ما أسمته هي خِطبة، وأقمنـا لـذلك حفلاً بسيطًا حضره د.فاروقي ورجال المعهد.

وطلبتْ أن تتحدث إلى والدتها الـدكتورة زهـيرة -رحمهـا الله- وأخبرتهـا بـالأمر، فحذرتها من العراقيين وطبيعتهم الانقسامية (**نظرًا لتعـدد الطوائـف العراقيـة**: سـنة وشيعة وعرب وأكراد...)، فأجابتها قائلة: يبدو أنه إنسان جيد. ثم تحدثتُ أنا لوالدتها

د.زهيرة عابدين، فأوصتنى أن أعتني بها، ويبدو أنها قد وافقت، ثم أقمنا حفلاً صغيرًا، ألقى فيه د.الفاروقي كلمة رائعة.

إلا أن منى تفاجأت بالإعداد لعقد القران، إذ ظنت أنها مجرد خطبة فقط، فأقنعتها بضرورة ذلك، وتم عقد القران واستقرت الحال.

ثم عادت إلى القاهرة، إذ كان عليها بموجب قوانين "فولبرايت" أن تقضي سنتين بالقاهرة، إلا أنه تم الاتفاق معهم على اختزالها إلى سنة واحدة فقط، وفي هذه الأثناء استُشهد الفاروقي وزوجته.

وكنت في السودان حينها أحضر المؤتمر الرابع لإسلامية المعرفة ثم جئت إلى القاهرة، فوجدت منى في قلق وخوف، فطمأنتها بأن الذي حدث للفاروقي لن يتكرر إذا عرفنا كيف نجعل وأد أفكارنا مستحيلاً على أعدائنا؛ وذلك عن طريق: فتح فروع للمعهد في جميع أنحاء العالم، وبالفعل قمنا بإنشاء ثمانية عشر فرعًا. بالإضافة إلى ضرورة الاهتمام بعملية النشر والكتابة لتنشئة طلبة العلم؛ إذ إن ذلك سيجعل هذه القضية تتجاوز الشخص أو الاثنين أو العشرة، وبالفعل تم هذا أيضًا.

ثم التحقت بنا بعد قضاء ذلك العام، وبدأنا نجمع أوراق الفاروقي -رحمه الله- المتعلقة بالفكر الغربي. ولم يستغرق منها الاطلاع على تلك الأوراق وقتًا طويلاً؛ حيث اطلعت عليها فيما لا يتجاوز يومًا واحدًا، إلا أنها رأت أن تلك المادة غير كافية لتكون أساسًا لمشروع نقد الفكر الغربي. وبدأت العمل في المشروع من الصفر، وبدأت تطلب كتبًا ودراسات في الفكر الغربي، وقد أحصيت لها في ذلك الوقت ثلاثة آلاف كتاب ما بين مستعارٍ ومصورٍ ومشترى في مجالات الفكر الغربي المختلفة، ولم تمضِ عشرة أشهر إلا وقد مرت على كل ذلك وجاءت بفكرة تقول إن خطة إسلامية المعرفة وموقع الفكر الغربي فيها خطة خاطئة يجب إعادة النظر فيها.

إلا أنني وأخي أ.محيي الدين عطية كنا ندرك حساسية رد الفعل تجاه هذا القول، وبالفعل رُفِض ما قيل. فأقنعت منى بأن الخطة ليست بخطأ، ولكنها تحتاج إلى تعديلات، وأن تُدخل التعديلات التي تراها مناسبة، وقد استطعنا أن نُبرر هذا.

وفي خلال شهر، كتبت مجلدًا من حوالي خمسمائة صفحة في نقد المشروع واقتراح

البديل، وتلخيص الرؤية فيما يتعلق بقضية الفكر الغربي وكيفية تعامل المسلمين معه. وتقرر أن تُقدمه في ندوة أُعدت لذلك الغرض، ولكن من المؤسف أن الذين حضروا الندوة لم يكونوا من أولئك الذين خبروا الفكر الغربي، وإنما كانوا آخرين من بين الجالية ومن بين العاملين في الحقل الإسلامي بنسبة أكبر. كما أن ضيق الوقت لم يسمح لها باستكمال عرض أفكارها بوضوح، فقلت لها إننا سننشر هذه الرؤية، وقد لخصتها فيما بعد إلى حوالي مائة صفحة. ولكن النسخة الأصلية المكونة من خمسمائة صفحة قد فُقِدت من بيتها وفُقِدت من المعهد، ولم أجد سوى الملخص المكون من مائة صفحة لذلك التقرير الكبير.

وكانت خطتها تقوم على دعامتين؛ أما الدعامة الأولى، فهي هضم الفكر الغربي بكل مدارسه، وهذا باطلاعٍ دقيق وفهم مستطرد لا يُغادر شيئًا من فلسفة العلم أو منهجه أو معرفة كيف صار. والدعامة الثانية هي نقد هذا الفكر.

وقد اكتشفت في عملية الهضم أثناء قراءة الفكر الغربي ما أسمته هي وأسميته معها "الإسرائيليات الحديثة" التي دخلت العلوم الاجتماعية كالاقتصاد والاجتماع والسياسة وسواها. فإن كانوا قد اخترقوا ثقافتنا الموروثة وعلومنا النقلية بالإسرائيليات القديمة التي أدخلوها على التفسير والحديث والأصول والفقه وسواها، فهم الآن يخترقون العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة بإسرائيلياتهم الحديثة.

وكان هذا كشفًا أعتبره بمثابة اكتشاف الكهرباء أو الذرة أو سواهما؛ فهو كشف في العلوم الاجتماعية على هذا المستوى. فأن تكتشف أن هذه العلوم قد تم اختراقها بفكرٍ إسرائيلي هادف غائي معاصر يستهدف أن يُسيطِر على العالم بهذا الفكر، ويبني قواعد التفكير المشتركة وفْقَه، فإني أعتبر هذا الكشف كشفًا هائلاً، وإذا لم يحدث إلا هو فذلك يُعد كشفًا علميًا كبيرًا.

ثم بدأت د. منى تحدد قواعد نقد هذا الفكر والكشف عن هذه المعاني بطريقة لم تُسبق إليها، ولم يكن رجال المعهد -وأقولها صراحة وأنا رئيسه السابق وفي تلك المرحلة تحديدًا- بمستوى هذا النوع من التفكير، ولا بمستوى القدرة على الاستيعاب لهذا النوع من التفكير، ولا أيضًا بمستوى القدرة على دعم هذا النوع من التفكير حتى يصل

إلى أهدافه، فكنتُ أدعم بما أستطيع، وهي تقدم ما يُمكن أن يُقدَم؛ ولذلك كنا في حالة هي بالفعل حالة جهاد علمي معرفي منذ البداية إلى النهاية.

ومنى هي أُمة في أَمة بالفعل ودون أي مبالغة، فهي قامة تعدل عشرات القامات من علماء الاجتماعيات، بل كثيرًا من علماء الإسلاميات. وربما ونحن بين هـذا الجيـل مـن جيل طلبتها، قد لا نستطيع أن نكشف عن سائر جوانب إسهاماتها، ولكن إذا وضـعنا ذلك موضع البحث والدرس، لعل الجيل القادم يستفيد من هذه الإضاءات والأفكار ومن ذلك المنهج، ونستطيع أن نشق طريقنا نحـو المـشاركة في صـناعة الفكـر العـالمي ووضع قواعد للتفكير المشترك بين البشر.

د.سيف الدين عبد الفتاح:

نشكر الدكتور طه على هذه المداخلة والشهادة التـي زاوجـت مـا بـين الاجتماعـي والمعرفي. وستتفضل ابنتنا منال الشيمي بتقديم شهادتها.

أ.منال الشيمي(*):

بسم الله الرحمن الرحيم

إني أجد صعوبة في الحديث عن د.منى، حتى أني أقول مثلما قال د.محمـد صـفار في الجلسة الماضية إني "**نصف تلميذ**"، كما أني أجد صعوبة في توصـيف مـا سـأقوله بأنـه شهادة؛ حيث أفضل لي أن أقول إن هذه هي تجربتـي مـع د.منـى خـلال الفـترة التـي قضيتها معها كتلميذة لها في رحاب مشروعها المرأة والحضارة.

فقد قضيتُ عامين بجمعية دراسات المرأة والحضارة، وهي الجمعية التـي أسـستها د.منى. علمًا بأن د.منى كانت بالولايات المتحدة خلال الفترة التي قـضيتُها بالجمعيـة، فلم تكن العلاقة مباشرة، وإنما كانت تتم عـبر المراسـلات في معظـم الوقـت باسـتثناء فترات بسيطة كانت موجودة خلالها بمصر.

وستقتصر تجربتي على نقطتين:

كيف بدأت علاقتي بـ د.منى، وكيف كان مسارها:

بالنسبة للنقطة الأولى التي تتعلق بانضمامي لجمعية دراسات المرأة والحضارة، ولم

(*) باحثة في العلوم السياسية وإحدى الباحثات بجمعية دراسات المرأة والحضارة.

أكن للأسف قد سمعت عن د.منى أبو الفضل طوال فترة دراستي بالكلية إلا في السنة التمهيدية للماجستير.

وقد كان التواصل مع د.منى أثناء السنة التمهيدية للماجستير من خلال مقررات نظرية العلاقات الدولية التي درستها مع د.نادية مصطفى والفكر السياسي الإسلامي الذي درسته مع د.سيف الدين عبد الفتاح.

ثم عرضت عليَّ إحدى صديقاتي -وهي عزة جلال- الانضمام إلى جمعية جديدة عن دراسات المرأة، وقد كنت بطبيعتي "متحفظة" خاصة أن دراسات المرأة كانت دراسات متهمة وليست المجال الذي أفضل العمل به، لدرجة أنهم فيما بعد بالجمعية كانوا يعتبروني "سلفية"؛ إذ كنت متحفظة على الدخول إلى مجال تتركز اهتماماته على النساء وحقوقهن وما شابه ذلك، إلا أنه لما كان هذا هو أول عمل يُعرض عليّ أثناء دراستي، فقررت أن أخوض التجربة، ولكن د.منى -وكعادتها كما قيل- بها شيء مغناطيسي، فرغم تحفظي هذا وما توقعته ألا تقبلني لذلك، إلا أن أول ما أدهشني أنها قبلتني جدًا وبروح شديدة الود لدرجة أذهلتني.

فقد علَّمتني د.منى أن أتخلى عن تحفظي هذا فيما يتصل بقضية المرأة وحقوقها؛ حيث حدثتني عن "**نظرية الثغور**"، التي مفادها أن المرأة ثغر من ثغور الإسلام، ويجب أن نرابط على وضع المرأة في هذا الدور، وكيف يكون الرباط على ثغر من ثغور الإسلام من هذه الوجهة. وقد كان هذا في عام 2000، والذي يعد في ذروة تصاعد الاهتمام بقضية المرأة وتمكينها والمشكلات المتصلة بذلك الأمر. وكان مدخلها في الحديث إليَّ منطلقًا من طبيعتي آنذاك؛ حيث ناقشت معي كيف أن الأم أمة، وأن دور المرأة لا ينفصل عن خدمة الإسلام ونهضة الأمة.

أنتقل إلى النقطة الثانية، وهي مسار العلاقة: وأشير في هذا الإطار إلى أن علاقتي بالدكتورة منى عبارة عن نقاط انبهار متتالية، ومن أشد ما أذهلني هو التداخل الشديد بين العلاقة العلمية والعملية والعلاقة الشخصية، وأعتقد أن معظم تلامذة د.منى تحدثوا عن ذلك، فلا يمكن وضع حدود فاصلة بين دورها كأستاذة كبيرة من جانب -علمًا بأن هناك درجات في الأستاذية وأن هناك فرقًا بين الأستاذ والمعلم- وبيني

كتلميذة، فمهما كنتُ أحاول الحفاظ على هذا الحاجز كانت تكسره هي. وهذا أذهلني كذلك باعتباري تلميذة صغيرة جدًا، في حين أن لها تلامذة آخرين أكبر مني سنًا ومقامًا وعلمًا، إذ كنت أتساءل: كيف استطاعت التواصل معي وأنا طالبة حديثة التخرج قليلة العلم؟ بل إنها كانت تسأل عني إذا تغيبت لوعكة صحية أو كانت تُرسِل لي كارتًا، وغير ذلك من تفاصيل صغيرة جدًا من الصعب على إنسان أن يتخيل وجودها بينه وبين أستاذه أو شيخه. وهذه الحالة التي عايشتُها واستمتعتُ بها على المستوى العملي كنت أستغربها جدًا.

أيضًا كانت شخصية د.منى ذاتها محل تعجب بالنسبة لي؛ فكيف لإنسان أن يجمع بين هذا العمق الشديد والعلم الواسع وهذه الدرجة من العاطفية الشديدة؟!

ولعل هذا يُثير إشكالية أعتقد أننا في حاجة إلى التطرق إليها كي نخرج من الجانب الشخصي باستفادة أكبر، ألا وهي الإشكالية المتعلقة بكيف يجب أن تكون العلاقة بين الطالب والمعلم أو الأستاذ. وقد كانت د.منى مثالاً ونموذجًا في هذا الإطار.

لأي درجة يجب أن يصل التداخل بين الخاص والعام وبين الشخصي والإنساني والرسمي، حتى لا يطغى الخاص على العام في مرحلة من المراحل، وفي الوقت نفسه لا تكون العلاقة جافة وغير محققة لنتائجها، حيث من المفترض أن تحقق هذه العلاقة العلمية نتائج هائلة. ولكن مع هذه الإيجابية الشديدة التي كنا نشعر بها في العلاقة مع د.منى، إلا أن وجود واقع ضاغط جدًا أرى أنه لم يُساعدنا كثيرًا في الاستفادة من هذا.

وهذه هي النقطة الأولى في مسار العلاقة.

من ناحية أخرى، كنت أرى د.منى فيلسوفًا، أحاول دائمًا أن أصل إلى مستوى فكرها كي أفهمه، وإن كان دائمًا هناك وسيط هي د.أماني صالح -جزاها الله عني خيرًا- فكنت أشعر دائمًا بأن الأفكار لابد أن تمر من خلال وسيط على قدر عمق أفكار د.منى، وكان هذا الوسيط هو د.أماني.

ومن أهم ما تعلمته من د.منى ألا أغرق في الجزئيات، فكانت دومًا تسمو بنا إلى آفاق أعلى في التفكير ودرجات أعمق في المناهج.

ولعل كثيرين منكم لا يعرفون جمعية دراسات المرأة والحضارة، إلا أننا كنا مجموعة

من الباحثات نمثل أطيافًا متنوعة فكريًا وظاهريًا. ولكن من الممكن لمن يقرأ الأعداد القليلة التي صدرت من دورية "المرأة والحضارة"، التي أصدرتها الجمعية، ألا يشعر بهذه الاختلافات بين الباحثات، وإنما يشعر وكأنهن -كما ذكرتْ إحدى زميلاتي- خرجن من بوتقة واحدة.

وبالفعل فقد كنا باحثات -رغم اختلاف توجهاتنا الفكرية- نمر عبر أكثر من مرشِّح أو مصفاة، الأولى منها كانت د.أماني التي كانت تُنقي الأفكار وتُزيل تطرف بعض الاتجاهات، ثم كانت توصلنا بالدكتورة منى التي تعمل على إخراج العمل بشكل ينم عن أنه يخرج عن مدرسة فكرية واحدة واتجاه فكري واحد.

وأخيرًا، فإنه يصعب عليّ أن أحصر ما استفدته من د.منى، إلا أنني استفدت منها على المستوى الإنساني الكثير؛ حيث الاهتمام بالتفاصيل مع العمق الشديد وعدم السطحية، وأن الله سبحانه وتعالى سيُحاسب كل إنسان على قدره، فالناس ليسوا سواء، فالله لم يخلق الناس سواء، لذا سيُحاسب كل إنسان على قدر نيته وقدر مقاصده وقدر ما تلقاه من علم وما وصل إليه من هذا العلم.

أما الاستفادة على المستوى العلمي، فكما ذكرت تعلمت ألا أُغرق نفسي في الجزئيات، وأن أخاطب كلاً بلغته.

د.رفعت العوضي(*):

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أسعد بأن أشارك في هذا اللقاء عن أستاذة مثّلت معلَمًا من معالم الحضارة الإسلامية المعاصرة. ونسأل الله أن يكون ذلك لها نورًا في الآخرة كما كانت نورًا لأبناء المسلمين في الدنيا.

إن أستاذتنا الدكتورة منى عطاء للإسلام ثقافةً وحضارةً. وهذا ما يدعونا من حين لآخر إلى قراءة الإسلام في ضوء التطورات سواء التطورات المعرفية أو التطورات الاجتماعية. وهذه القراءة يجب أن تكون بالتميز الذي في شخصية د.منى.

(*) أستاذ الاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، والمستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب القاهرة.

والناس لم تقرأ جيدًا أن السيدة "خديجة" هي التي استقبلت النبي "ﷺ"، فلأن الإسلام يرمي إلى بناء مجتمع يتكون من رجل وامرأة، فقد شاء الله ذلك. كذلك يجب أن يُقرأ حدث بيعة العقبة الثانية، لاسيما وأننا بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إذ يجب أن نمعن النظر في هذا الحدث -الذي يُعد اللبنة الأولى لقيام الدولة الإسلامية بالمدينة المنورة؛ حيث كانت المرأة عضوًا في اللجنة التأسيسية، وهذا هو الإسلام ثقافةً وحضارةً، إذ شاركت المرأة في تأسيس الدولة ذاتها.

وأستاذتنا الراحلة د.منى هي عطاء لهذا الدين على هذا النحو، وقد يرى فيها شخص أن تميزها غير عادي، وهذا صحيح، ولكنه أيضًا التميز في إطار العطاء الإسلامي.

وحقيقة، فإنني لا أريد أن أطيل، وإن كان لديَّ سيرة كاملة عن د.منى سأشير إليها في وقتٍ لاحق.

د.علا أبو زيد:

اسمحوا لي أن أتحدث عن خبرتي الشخصية والإنسانية مع د.منى أبو الفضل(*).

فقد درّست لي د.منى أبو الفضل مقرر النظم والحكومات المقارنة بالفرقة الثالثة بهذه الكلية، وحقيقةً كانت هذه المسألة تجربة متميزة جدًا مازلت أذكرها حتى الآن.

وعلى الرغم من تطابق عناوين محتوى المقرر أو مادته مع غيره مما أُعتيد تدريسه في مقرر النظم والحكومات المقارنة حينئذ، وربما حتى وقت قريب، فإن أسلوب التدريس وعرض الأفكار والموضوعات ونقدها من قِبل د.منى كان متميزًا عما كان يُدرِّسه أي أستاذ آخر للمادة.

ونحن كطلبة بهذه المرحلة وإن لم يكن واضحًا لنا التوجه الفكري للدكتورة منى أبو الفضل حينئذ، والذي نجتمع في هذه الندوة على مدار اليومين للاحتفاء والتعريف به،

(*) نظرًا لرغبة د.علا أبو زيد في الإدلاء بشهادتها وخبرتها مع د.منى أبو الفضل، لكنها لم تستطع الحضور في الجلسة الختامية من هذه الندوة لظروف عمل، وقد عبرت عن ذلك بقولها: "للأسف الشديد لن يكون لي فرصة التواجد في ختام هذه الاحتفائية"، فقد تم نقل هذا الجزء من تفريغ نص كلمتها بالجلسة الثانية بالندوة.

فقد كانت تزرع فينا روح الفهم لواقع نظمنا العربية مقارنة بغيرها من النظم الغربية التي تأسس على خبرتها حقل العلوم السياسية عامة والنظم المقارنة خاصة.

وهي كانت تدرس لنا مقرر النظم والحكومات المقارنة بشكله التقليدي تمامًا، والذي درستموه أنتم أيضًا بالكلية. وبالرغم من هذا فإننا شعرنا بتميزها الواضح وغزارة علمها.

فهي كانت فريدة، حيث إنني لا أذكر أن سيدةً قد درَّست لي حتى الفرقة الثالثة، فقد كان كل أستاذتي في العلوم السياسية من الرجال، باستثناء وحيد تمثل في الدكتورة نازلي معوض. وأتحدث هنا عن العلوم السياسية تحديدًا، إذ ربما كان هناك أستاذات بقسمَيْ الاقتصاد والإحصاء بخلاف أساتذة قسم العلوم السياسية.

وفي هذا الوقت كانت د.منى ما زالت صغيرة السن وكانت عائدة من الخارج، كما كانت غزيرة المعلومات والفكر، فمثلت بذلك تجربة في غاية التميز؛ حيث كانت لديها قدرة فائقة على عقد المقارنة بين نظم الحكم التي كانت تدرسنا إياها، وكذلك كانت لديها قدرة فائقة على أن تثير شغفنا بالمعلومات، والتي قد لا يكون بها قدر كبير من الإثارة، وهذه واحدة.

أما الأمر الثاني، فهو أن د.منى قد درّست لنا هذه المادة باللغة الإنجليزية، وهذا أيضًا كان أمرًا غريبًا على الكلية، فقد كانت هذه هي المرة الأولى والأخيرة منذ التحاقي بالكلية وحتى حصولي على البكالوريوس التي تدرس لي فيها مادة باللغة الإنجليزية.

وأسهم في نجاح هذه التجربة قدر تمكنها من اللغة، سواء من حيث: مفرداتها أو تكوينات جملها وكذلك النطق السليم.

وأذكر هذا الأمر لسببٍ محدد، فأنتم تعلمون أن الطلبة بالكلية ينقسمون إلى مجموعات من الأصدقاء، وقد كانت مجموعة الأصدقاء التي كنت واحدة منها تتكون من سبعة أفراد ممن درسوا بالمدارس العربية أو المدارس الفرنسية؛ وكنت الوحيدة بينهم التي على دراية باللغة الإنجليزية، فحُمِّلتُ منهم بمسئولية تدوين محاضرات د.منى، وبالتالي شعرت وقتها بأن على عاتقي مسئولية شديدة. وكان ذلك سببًا في تواصلي معها عقب المحاضرات لأستفسر عن بعض الأشياء. ومثَّل ذلك سببًا للقرب

منها على الجانب الإنساني، حيث هي الإنسانة الجميلة الودود والبشوش وذات الحميمية، فلم يكن لديها تحفظ على مد جسور التواصل الإنساني معنا كطلبة وهي أستاذ.

ولا يمكن أن أنسى ما فعلته معي يوم الامتحان عندما نسيت أن أكتب اسمي على ورقة الإجابة، ثم عندما تذكرت بعد انتهاء الامتحان حدث لي انهيار وكدت أذهب إلى المستشفى، وعندما عدت إلى مكان انعقاد الامتحان. وجدتها هناك وليس معها إلا بعض الموظفين لتجميع الأوراق. وربما لن يسعفني الوقت الآن لكي أقص عليكم تفاصيل كل ما فعلته كي تصل إلى ورقتي وتتيقن من وضع اسمي عليها لآخذ حقي تمامًا، ثم كيف بثت فيّ الطمأنينة. وهذا لا يمكن أن أنساه على الإطلاق.

أيضًا فقد كان العام الذي درست فيه على يدي د.منى أبو الفضل سببًا في تغيير رؤيتي، إذ كنت قد التحقت بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية رغبة في العمل بالمجال الدبلوماسي، بينما عندما رأيتها أحببت أن أعمل بمجال التدريس كي يكون لي رونق كرونقها.

أما عن علاقتي بها عقب انتهاء الدراسة، فقد سافرتُ إلى الخارج في ذلك الحين وعندما عُدت كانت هي قد سافرت، ولم ألتقها مرةً أخرى إلا بعد ما يُقرب من ربع قرن، حيث كان اللقاء الثاني في منتصف التسعينيات بمركز الحضارة للدراسات السياسية، وكان بمثابة لقاء للعصف الذهني حول مشروع الفكر السياسي الإسلامي. ووجدت منها في هذا اللقاء الود والحميمية نفسها وكأن العشرين عامًا الفاصلة بين اللحظتين لم تكن.

وبالطبع، فإنه في هذا الوقت كان قد بدأ يظهر توجهها الفكري الذي نجتمع بشأنه/ لأجله اليوم. وبالرغم من عودة التواصل بيننا، إلا أنني -وللأسف- لم تُتَح لي فرصة التتلمذ على يديها مرة أخرى؛ إذ ربما رأتني قد كبرت على هذا الأمر، علمًا بأنها إذا كانت قد دعتني لذلك لم أكن لأتردد على الإطلاق كي أتتلمذ على يديها وفق هذا التوجه وهو المنظور الحضاري الإسلامي للعلوم السياسية.

د.هدى أبو الفضل (شقيقة د.منى):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

نظرًا لوجود بعض الطلبة غير العرب يحضرون هذه الجلسة، فسأتحدث باللغة الإنجليزية.

I can see some Malaysian students here،so I'd like to speak in English،hope to understand me.

Dr. Mona Abul- Fadl is a rare character in our Egyptian society،who was actually a genius since she was fourteen or fifteen years old،that she wrote a wonderful poetry. And when I said a genius،not saying it as aware of honor،but I'm saying that of the heart،as a hearty truth،because she used to write in English which no body can wrote except some body which had certain genius mind. I had never forgotten how much I was impressed by her as a sister،but I want also to stress that any genius personality has some sort of up normality.

She was really and truly a genius character. And she achieved help rules in the scientific field. And I'm sorry to say that she could not easily communicate with others،it was out of her control. Here communication was as a genius character،so what is left from our genius person is her mercy and her rare writings and her feel of awareness which remains to discuss now.

د.رفعت العوضي:

قد تحدثت د.هدى عن عطاء وتميز د.منى الإنساني والعلمي وبوادر عبقريتها منذ صغرها. والآن يتفضل د.سيف عبد الفتاح بالحديث.

د.سيف الدين عبد الفتاح:

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:286]

في الواقع أنا لن أطيل في الحديث؛ لأنني تحدثت من قبل في هذه الندوة، فربما تكون هذه هي المرة الرابعة التي أتحدث فيها خلالها، وهذا إنما يرجع إلى محبتي لأستاذتي الدكتورة منى أبو الفضل، التي تتلمذت على يديها من غير تلمذةٍ في قاعات الدرس.

وهنا، أؤكد هذا المعنى الذي يتعلق بالتلمذة خارج قاعات الدرس؛ لأنها تلمذة اختيارية. وهذه التلمذة الاختيارية إنها تعبر عن حال علاقة بين الأستاذ وطالبه باعتبار أن الطالب طالبٌ للأستاذ، وليس فقط أن الأستاذ هو الذي يُفرض على مجموع الطلبة. وهنا كنت ملتمسًا العلم عليها ولديها وكذلك التعلم عليها.

وهنا أيضًا تكون هذه الشهادة في إطار ما قد رددته في بداية هذه الجلسات حول موضوع مهم أظن أنه من الأهمية أن نتوقف عنده، وهو الموضوع الذي يتعلق بسلسلة السَنَد الحضاري. و"**سلسلة السند الحضاري**" هذه لا تبدأ إلا بهؤلاء الذين عملوا عملاً في تراثنا الحضاري الذي شكل ذاكرةً مهمة. هذا التراث الحضاري المعقد الذي نشأ مع هذه الدعوة النورانية التي أنارت البشرية، ومثّلت هداية لها ونبراسًا؛ حيث قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا ﴾ [الأحزاب:45، 46]. وهذه هي وظائف النبوة الخمس.

وهذا السراج الذي أنار البشرية في رشدها وفي وعيها وفي سعيها، إنها شكّل إطارًا غاية في الأهمية بالنسبة لهذا الرحم الذي يتعلق بالسند الحضاري. فما كان الإسلام إلا باعتباره نبراس الحضارة.

وهنا وجب عليَّ أن أقترب من بعضٍ من دلالات اسم الدكتورة "منى"؛ حيث إن لكل إنسان نصيبًا من اسمه. وفي هذا الإطار، فإن اسم د.منى الذي شاعت به في كلية الاقتصاد هو "**منى عبد المُنعم أبو الفضل**". وهي في ذلك، **منى العلم وفضل المعرفة ونعمة النظر، وهذا مجمع الحِكَم الذي يتعلق بأستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل.**

وحينما نبحث في المعنى الذي يتعلق بالاسم، فسنجد الاسم يدل على معانٍ كثيرة قمتُ على حصرها، سواء فيما يتعلق بالاسم "منى"، أو المشتقات القريبة منه في هذا السياق، وكأن هذا الاسم كان يُشكل مسيرتها المعرفية والعلمية والحضارية في هذا المقام.

وتبدأ المسألة بقول "منّاه بكذا" أي ابتلاه به، ومنَّا فُلانًا أي اختبره. ومعنى الابتلاء والاختبار الذي يتعلق بسعيها الحضاري وسعيها المعرفي، إنما كان يُشكلُ حلقةً دائبة تمثلت في كدحٍ علمي وحضاري ومعرفي متواصل وممتد، وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق:6] .

وضمن هذه الأمور التي تتعلق بالابتلاء كان المفهوم الثاني وهو "المَنا"، وهو معيار كان يوزن به. ومن هنا كان حديث أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل عن الميزان، وعن قيمة الميزان في وزن الأفكار والأشخاص والأشياء والأحداث. وظلت تعبر عن هـذه المعاني بوزنٍ دقيق يقوم على قاعدة من عدلٍ وقسطٍ.

أما المعنى الثالث الذي يتعلق باسمها، فإنه مقدار الشيء والمحبة له والصير والمسير إليه، رغبة في تحصيله وشوقًا إلى تثمينه. وهذا لَعمري من جملة السير في طريق المعارف ومعاني العلم، إنه العالِم الذي لا تنقطع صلته بهذا العلم، فهكذا يوجهنا "النبي" (ﷺ) حينما يؤكد قائلاً: **"لا يزال المرء عالِمًا ما طلب العلم، حتى إذا قال علمت فقد جهل"**.

وإن هذا الامتداد العلمي والمعرفي الذي يُعبِر عن حقيقةِ المعرفـةِ الواصـلةِ والممتـدة في قولـــه تعـــالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[طـــه:114]، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء:85]، إنما يعبر عن مسار العلم المتراكم الذي أكدته أستاذتنا في عملها وباسمها.

وأيضًا من المهم أن نؤكد المعنى الخامس لهذا الاسم، وهو ارتباط "مُنى" بـ"مِنى"، وهي محطةُ حجٍ يُسارُ إليها بعد الوقوف بعرفة، وكأنها كانت تحج كل يومٍ ليس في إطار عرفة ولكن معنى المعارف ومعنى عرفات، ومعنى المعارف التي تتعلق بهذا المكان وبهذا الزمان.

فحج المعرفة، هو حج قصد وأمن، وهي قد جعلت من هذه الأمة القبلة والبوصـلة في آنٍ واحد فيُسار إليها ونحاول أن نطمئن بها. فالحج أمن، والأمن قصد، والأم أمة.

وأيضًا من معاني الاسم أن يرتبط بالأمنية، وهي مفرد "مُنى". ونجد أن هذه الكلمة إنما كانت تُعبر عن أمنية كبيرة في إطار تأصيلها وفي إطار عملها المعرفي. وشكّلت تلك أمنية كبرى تحاول أن تُجمع فيها مدرسة (أمنية) كانت بحقٍ من أهم روادها.

وأيضًا من الأسماء التي ترتبط بها المنة والنعمة، وهمـا ليـست مطلـق مـا يُـرزق بـه الإنسان، وإنما المنة هي النعمة الطيبة، وما أطيب مـا أُنْعـم بـه علينـا مـن معرفتنـا مـن إحسان وإنعام.

ومن المعاني التي تتعلق أيضًا بـ"منى" معنى "المَنِيّة" وآخر عمر الإنـسان المنيـة، أي الموت. وقد كان ذلك الموت هو الذي جعل منها حياة؛ لأن الإنسان قد لا يحيـا سـنين عمره ولكنه يحيا بعلمٍ يُنتفع به.

وهذا هو الأمر الذي يتعلق بالاسم والنصيب من اسمها فكما أكْدت هي منى العلم وفضل المعرفة ونعمة النظر ومجمع الحكم.

وحين تكون أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل أمة، فإن الأم ليست بالولادة ولكن الأم بالرحم العلمي، وقد قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: 1] والأرحام هنا كانت على سبيل الجمع لتؤكد أن هذه الأرحام على تعدد وتواصل وتنوع، فالرحم هنا الرحم الممتد الذي يجعل من العلماء ورثة الأنبياء.

وفي هذا الإطار، لي أن أطلق بعض المقولات الذهبية التي أوردتها في كتبها لتعبر بذلك عن أصولٍ مرئية وجب أن تُدرَّس لطلبتنا في هذا المقام:

فالحضارة حضور، واللغة لسان العمران، والأمة القطب أم التكوينات الجمعية والجماعية في منطقتنا الحضارية، والتعليم مخ الحضارة، وعلوم العمران تبني الإنسان وتحقق مهمة الخلافة في الأرض وتعمير الأكوان، والمنهج الطريق، والمنهاجية ارتياد الطريق ابتغاءً للرشد وتجديدًا للوعي والسعي.

وتأتي مفاهيم المكون الحضاري، والكيان الاجتماعي الحضاري، والبيئة الاجتماعية الحضارية، ومفاعل الجذب الحضاري، والمفاعل الحضاري، والمنظور الاجتماعي الحضاري، والنسق الحضاري، ومعادلات الشرعية الحضارية في هذا الإطار والمقام.

وكانت تُعمِل العلم في حركتها وفي حياتها اليومية، فهي تقوم بتحليل الشواهد لكل أمر حتى حينما كانت تشغل وقت فراغها، فإن إشغال وقت الفراغ ما كان يملؤه إلا همُّ الحضارة، حتى حين كانت تشهد التلفاز وترى مسلسلاً من المسلسلات كانت تحكي عن موقعه في واقع الأمة وعن آثاره هنا أو هناك لتعبر بعد ذلك عن مسألة استخراج المفاهيم من عالم الاجتماع والمشاهدة في إطار امتثالٍ لهذه الآية الكريمة: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36].

وفي معايشة الأمة ظلت تحتج على عالم المسلمين، فاحتجت إزاء ما كان بأراضي البوسنة سكوتًا لمدة ثلاثة أيام فلم تنطق بكلمة، وحينما نطقت، فإنها كتبت مقدمة لكتاب نصر عارف **"مصادر التراث السياسي الإسلامي"**، وقالت إنها ستذهب إلى

أرض البوسنة. وفي زيارتها للبوسنة كانت وكأنها انتـدبت نفـسها لتفقـد حـال الأمـة. فحينها توارت الإمامات والزعامات عن البلاد، أصرَّت على أن تُنتَدَب عن الأمة لتتفقد الأحوال والأمور. ثم عادت لتسجل تجربتها الشعورية هذه في عملهـا الفكـري الأدبي الفريد "فصل الخطاب في الحجاب"(*).

ولعل من فيض ما قد علمتنا إياه أن بيَّنت أن هناك فرْقًا بين النقد والنقل، وهو مـا أكده الأستاذ الدكتور إبراهيم البيومي غانم في الجلسة السابقة من هذه الندوة، إنما كان بذلك يشكل بحق درسًا تعلمناه من أستاذتنا، وهو أن النقد فضيلة وأن النقل علة.

د.رفعت العوضي:

شكرًا للأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، ومـن أهـم مـا قيـل تلـك المسألة المتعلقة بالتلمذة على يدها خارج حجرة الدراسة، وهذا موضوع في غاية الأهميـة، فـما

(*) العمل الأدبي المشار له هو ظاهرة أدبية فريدة من نوعهـا سـجلت فيهـا أ.د.منـى أبـو الفـضل تجربتهـا الشعورية الفياضة وهو الآن قيد الطباعة والنشر بنسختيه العربيـة والإنجليزيـة؛ حيـث كتبتـه د.منـى أولاً بالإنجليزية ثم أعادت صياغته بالعربية فقدمت منه نسخة مكمِلة غير حرفية واختارت له عنوانًا: "من وحي الإسراء والمعراج: فصل الخطاب فيما وراء الحجاب". وقد حرص زوجها د.طه العلواني على نشره فأسنده إلى مركز الحضارة للدراسات السياسية للتحرير والمراجعة، وقدمت له د.نادية مصطفى بمقدمة غاصت خلالها في السيرة العلمية والإنسانية للعالمة الأمة منى أبو الفضل فرصّعت فكر منى أبو الفضل حـول الأم والأمـة بخلاصة لؤلؤية تعكس ما حوته دفتا هذا العمل الأدبي من جواهر فكرية. وكان مما عبَّر بـه د.سـيف الـدين عبد الفتاح عن هذه الحالة بكلماته التي تضمنتها مقدمة د.نادية للعمل، بقوله:

"في تجربة شعورية فريدة جاء هذا العمل الأدبي بعنوانه الذي صاغته المؤلفة (د. منى أبو الفضل) كما لو كانت المؤلفة قد تبلور تعايشها مع مشاهد أحداث البوسنة في التسعينيات ثم عبر حالـةٍ بـدت خلالهـا وكـأنما قـد أُسري بها حضاريًّا ما بين الحُرُم، فعرجت بذلك إلى السماء.

ولذا، كان للنص العربي الذي ترجمت الكاتبة (د. منى أبو الفضل) عملها هذا إليه دلالـة إضـافية وتأكيديـة أثبتت هذه الرؤية ضمن عنوان اختارته وحددته بـ: "من وحي الإسراء والمعراج: فصل الخطـاب فـيما وراء الحجاب".

ولكن لاعتبارات نشر العمل وأن يكون العنوان أكثر وضوحًا للقارئ ومعبرًا عن محتواه وأبعاده، فقد اُتفِقَ بين المقدمة ومحررة العمل د.نادية مصطفى، وكل من: د.سيف عبد الفتاح، ود.طه جابر العلواني على عنونته عند النشر بـ "إشراقات فكرية في تحولات عالمية: رؤية حضارية في قالـب أدبي". وبكلـمات د.سـيف التـي تضمنتها المقدمة التحريرية للعمل: "فباختلاف وتفرد هذه التجربة الشعورية والوجدانية، اختلـف القالـب الذي كتبت به كل هذه الخواطر التي سجلتها الكاتبة خلال هذا العمل؛ حيث خرجت منى أبو الفضل أستاذ العلوم السياسية عن القالب البحثي العلمي والأكاديمي في تناول هذه القـضية إلى القالـب الأدبي المـصقول بالحجج العلمية والشواهد التاريخية والواقعية فجاء بحق شهادة على العصر." (المحرر).

يميز أستاذًا عن آخر أن هناك أستاذًا يقتصر وجوده وعمله على الكلية والمدرج ثم يعود إلى بيته، بينما هناك أستاذ آخر يهتم بطلبته ويتعود اللقاء بهم، وهذا هو الدور الحقيقـي للأستاذ. فالتلمذة الحقيقية حيث الأستاذ يُعايش طلبته فيأنسونه ويسعون إلى لقائه.

وقد قمت بقراءة في عناوين مؤلفات راحلتنا الدكتورة منى، واكتشفت من خـلال هذه العناوين أن عناوينها تشكل منظومة. فاختيار عنـوان كتـاب لم يكـن بالنـسبة لهـا مصادفة، فهي تحمل مشروعًا حضاريًا له منظومته الحضارية المتمثلة في العنـاوين التـي تحدث عنها د.سيف الدين عبد الفتاح.

أ.محيي الدين عطية:

بسم الله الرحمن الرحيم

لا أتصور أني سأضيف كثيرًا لما قيل. قد زاملتنا د.منى أبو الفضل -رحمها الله- عدة سنوات بالولايات المتحدة الأمريكية خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي.

ونشهد أنها كانت مثالاً للعطاء، قد خاطبت العقل الأمريكي بمنهجه ولغته وفكره ومنطقه من خلال مؤلفاتها التي نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي هنـاك. وأيـضًا من خلال كلماتها في الندوات والمؤتمرات واللقاءات العلميـة العديـدة، والتـي كانـت تضم المسلمين وغير المسلمين من أهل البلاد.

ومن يدري كم الذين أشهروا إسلامهم تأثرًا بما قرأوا لها أو سمعوا منها ضـمن مـا تأثروا به من أقوال الآخرين. فقد أتقنت لغتهم ومـنطقهم وأسـلوب حـوارهم حتـى كانت نموذجًا نفخر به عند تجمعنا بهم المناسبات للحوار وعرض الإسلام. ونسأل الله أن يكون ذلك في ميزانها لديه.

لقد جمعت -رحمها الله- بين البساطة في المعاملة والعمق في التفكير، ثم جمعـت بـين الأصالة والالتزام من جهة وبين الاجتهاد والتجديد والإبداع من جهة أخرى.

وقد ساعدها على إنجاز ما أنجزته شفافيةٌ وتفانٍ وتبتُّلٌ في محـراب العلـم والتنظـير بصورة لم تعد مألوفة في عصر المادة الذي تعيشه أجيال اليوم.

فقد كانت نموذجًا رائعًا لمن يحمل في قلبه رسالة ويبذل حياتـه لأدائهـا. فلـم يُثْنِهـا المرض الذي ألمّ بها، بل اعتبرتـه ابـتلاءً تجاوزتـه ومـضت في طريقهـا إلى أن اختتمـت رحلتها راضية بقضاء الله مفوضة أمرها إليه رحمها الله.

وقد كتبتُ عدة أبيات تحية لها بعنوان "أختاه"(*):

أختاه :-

كَـمْ كُنْتِ يا ابْنَةَ أَهْلِ الفضْلِ رَيْحانا
خَضَّـرْت بالقـلـم المعْطَـــاء بُسْتانَا
مِيــراثُ فِكــْرك يَشْدو في مَعاهِـدِنَا
يُنْـــدي مسَامِعَنَـــا، شِيبــــاً وَشُبَــانَا
خَلَّقْت جيلاً يجـوبُ الأَرْضَ مُفْتَخِراً
بالسَّـيرِ فـي دَرْبِــك الوَضّاء عِرْفـانَا
كنــت المنـى، والمنـى اسم وملحمة
أبدعـت منـها - بفـضـل الله - ألحـــانا
كم كـنت بالقـلـم المـجـداف مُبْحِـرةً
فَلْتَهْـنـئي قَـــدْ بَلَغْــتِ اليَـوْمَ شُطـآنَا
إن زَيَّنَتْــك طِــوالَ العُمْرِ أَوْسِمَــةٌ
فاليــومَ نَحْمــلُ مِـنْ ذِكـراكِ نيشــانَا
أختــاه نـدعـو لعـل الـله يـجـمـعـنـا
فـي جَنَّــةِ الخُلْــدِ تكريما وإحســـــانا

د.رفعت العوضي:

نشكر أ.محيي الدين عطية، إن أهم ما يجب أن يلتفت إليه طلبتنا فيما قيل هو البحث في كيفية التوفيق في التعامل مع العالم الغربي. فمـشكلاتنا مـع العـالم الغـربي ترجـع إلى افتقادنا القدرة على الاندماج وعلى صياغة الطريقة المناسبة للتعامل على الأرض، ولعل هذا أهم المحاور التي أشار إليها د.محيي الدين عطية.

أيضًا هناك فكرة التوافقية بين الفكر والسلوك، فكثير منا يحمل فكرًا، لكن كم منـا يتوافق فكره مع سلوكياته؟ هذه أيضًا قضية محورية.

(*) هذه الأبيات هي ذاتها الأبيات التي استُهل بها الكتاب الذي بين أيدينا.

د.محمود الحفناوي-(ابن شقيقة د.منى أبو الفضل):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

سأروي عليكم بعض الخواطر الخاصة بي مع د.منى رحمها الله، وبداية، فإن استرجاع مواقفها وحساسيتها ومشاعرها الفياضة ليس بالأمر اليسير.

فكما ذكر د.سيف حين وقعت أزمة البوسنة، وشعرت ببشاعة المذبحة، كان رد فعلها السيكولوجي أنها مرضت ولم تستطع النطق بكلمة واحدة لمدة ثلاثة أيام. وكان ذلك بداية صحوة للشعور ببشاعة ما يفعله الغرب بالمسلمين.

ومن أجمل ما تركته "**خالتي منى**" -رحمها الله- أنها كانت تعطينا المثال حتى آخر لحظات مرضها مع السرطان. وقد كان هذا المرض اصطفاءً وتطهيرًا لها، كما كان مع الصحابة، فالصحابي الجليل "**سعد بن أبي وقاص**" قد كف بصره وهو في سن كبيرة، وكذلك فإن كثيرًا من الصحابة والصالحين ابتلاهم الله بالأمراض. لذا، فإني أؤكد أن المرض كان اصطفاءً وتطهيرًا لها. ومع ذلك فإنها كانت تُقاوم وتعمل حتى آخر لحظة.

وأتذكر أنه في أمسية من الأمسيات، وكنت معها ود.طه، وكان قد بدأ نظرها يضعف نتيجة المرض، حتى أنها لم تستطع الاطلاع على الكتاب الذي كتبته عن أمها وجدتي"**أم الأطباء**" الدكتورة "**زهيرة عابدين**"، وكتبت نصفه باللغة العربية والنصف الآخر باللغة الإنجليزية، أتذكر أنها لم تتمكن من رؤية الكلمات والصور، وكانت بحاجة إلى من يجلس معها لمراجعة الكتاب قبل تسليمه إلى المطبعة. ومع هذا فقد استمرت لآخر لحظة وآخر جهد وآخر قدرة لها على الرؤية وعلى التفكير، تفكر وتعطي وتكتب وتحاول وتُجاهد، فهي ظلت تحب العطاء في الحياة.

وقد روى لي بعض الجيران لها بالولايات المتحدة أنها بالرغم من المشكلات الصحية الكبرى التي كانت تتعرض لها كان اعتمادها الكامل على نفسها في المرحلة الأخيرة، وكانت تحب الحياة وتنزل إلى الحدائق وتنظر إلى الزهور، وتشعر بأن الحياة بها جمال، في حين أن كثيرًا منا إذا ما ابتلاه الله بعُشر هذه الابتلاءات، يفقد الصبر واليقين وكل معاني البهجة التي كانت محيطة بها حتى آخر اللحظة.

ولكنها كانت -سبحان الله- رقيقة المشاعر للغاية، فكانت تحدثنا على الهاتف أثناء

وجودها بالولايات المتحدة وهي في أشد حالات الابتلاء لدرجة أنها كانت تضغط على زر معين كي تأتي لها عربة الإسعاف لنقلها إلى المستشفى. وفي ظل كل هذه الظروف بدلًا من أن تخبرنا بحالها ومرضها كانت حريصة على السؤال عن أخبارنا، وتنسى الحديث عن نفسها، بينما كانت توصيني بوالدتي فكانت تقول لي إن والدتك صحتها متعَبة فاذهب إليها واجعلها تلعب رياضة، وكانت كذلك توصيني بالجميع، فتوصيني بأبي وبنفسي، ولكن عندما أسالها عن حالها، لا تتحدث أبدًا عن نفسها.

هذا الابتلاء كان اصطفاءً من الله سبحانه وتعالى، وقد زادها شفافية، وزاد روحها ارتقاءً، كما زادها تضحية وبُعدًا عن الأنانية وحب الذات والتفكير في النفس، وإنما كان التفكير في العطاء والتفكير في الأمة وفي الإسلام.

فكم كانت سعيدة عندما انتصرت لبنان في حربها ضد إسرائيل. فكان لها مشاعر فياضة تجاه الأمة وتجاه جميع أحداثها. ويتجلى ذلك بداية من ارتباطها بالبوسنة ولبنان وحتى ارتباطها بنا نحن كعائلة، فكانت تفكر بشأني وكأنني ابنها تمامًا؛ حيث كانت دائمة السؤال عني، وعندما مرضتُ بكف البصر الجزئي ذهبت إليها بالولايات المتحدة وكانت تذهب معي إلى الأطباء وتأتي معي إلى المستشفى، وضحَّت بوقتها ومجهودها. وعندما سافرت إلى لندن فوجئت بها تأتي إليَّ كي تكون معي دون سابق علم لنا.

فهي مثال للعطاء والتضحية، وقد اصطفاها الله وزادها نورًا وإكرامًا بهذا الابتلاء.

د.رفعت العوضي:

شكرًا للدكتور محمود، فما طرحه من عناصر بشأن شخصية الراحلة يوضح كيف أن الإنسان يستطيع أن يكون موضوعيًا ويحمل مشاعر فياضة في الوقت ذاته، وهذه معادلة ليست بالسهلة.

فكثير ممن يلتزمون بالموضوعية يكون تفاعله مع الأحداث بعيدًا عن المشاعر، بينما بيَّن د.محمود كيف أن د.منى كانت مع موضوعيتها المعروفة عنها في كتبها إنما تحمل مشاعر فياضة.

أيضًا، أشار إلى قضية أخرى مهمة، وهي الاهتمام بالشأن العام وقضايا الأمة. فعلى حين أن كثيرًا من المفكرين قد لا يهتمون بالشأن العام، إلا أننا الآن مع مفكرة كان لها عطاؤها الفكري المتميز، وفي الوقت نفسه لها اهتمامها بالشأن العام.

وتناول د.محمود كذلك قضية ثالثة، وهي القضية المتعلقة بكيف استقبلت الموت حتى لاقت ربها، علمًا بأنني كنت قريبًا منها في الفترة الأخيرة؛ حيث كنا نعمل بالمجال نفسه، بينما هناك أناس عندما يمرضون يجلسون ينتظرون الموت، ولكن الحال يختلف مع من يُعطي. رحمها الله رحمة واسعة لما قدمته لأمتها وللآخرين.

أ.إبراهيم عمر أبو الفضل (ابن شقيق د.منى):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

جزاكم الله خيرًا، فأنا سعيد جدًا بهذه الندوة، فجزى الله جميع القائمين عليها خيرًا، ويجعل ذلك في ميزان حسناتهم.

وإذا ما تحدثت عن "عمتي منى"، فإنني أذكر أن أول وعيي بها كان بمنزلنا بشارع أحمد مظهر بالزمالك، وكنت دائمًا أراها تسهر طوال الليل تقرأ أو تكتب.

وكان سقف حجرتها مميزًا جدًا؛ حيث كان هناك مصابيح تتدلى من السقف وهي تجلس تحتها، وكانت حجرتها مليئة بالكتب، كما مثلت القهوة أمرًا أساسيًّا بالنسبة لها. وكانت تجلس بشرفة لطيفة مليئة بالنباتات، وكانت تتحين أوقاتًا معينة للجلوس بها، وكانت تهتم بالخضرة والطيور؛ إذ كان من الطبيعي في الماضي أن تسمع صوت العصافير، حيث كانت القاهرة جميلة...

وذات مرة عاقبتني لخطأ ارتكبته، بالامتناع عن التحدث معي لمدة يومين. وهذا كان بالنسبة لي عقابًا شديدًا، فقد كان أقسى عقاب بالنسبة لنا أن يغضب الأب أو الأم أو الجد أو الجدة، وكان غضب عمتو منى هو الأصعب علينا.

أيضًا أتذكر إعدادها للطعام، إذ إن طريقة إعداد الطعام كانت أهم بالنسبة لها من الطعام ذاته، فكانت تهتم بشكل التقديم وما إلى ذلك، فكانت تقوم بعمل "الشوربة" التي هي أسهل شيء، ولكنها تهتم بها وكأنها تعد نوعًا من أفخر أنواع الطعام؛ فطريقة التقديم ذاتها كانت لها جاذبيتها.

والأمر الوحيد الذي أندم عليه في حياتي، هو قلة الصبر، فقد كنت قليل الصبر بالنسبة إلى "عمتي منى" -رحمة الله عليها- فقد كانت تفكر كثيرًا قبل أن تتحدث، فقد كانت تقول كلمة واحدة مثلاً ثم تسكت لتفكر.

وبعد أن سافرت عمتي د.منى في الثمانينيات إلى الولايات المتحدة، أتذكر مكالماتها التليفونية الدائمة، في حين أن المكالمات الدولية لم تكن في ذلك الوقت بالسهولة التي عليها الآن.

بينما نال زملاء وتلامذة د.منى منها القدر الأوفى، فأشكرهم جميعًا وفي مقدمتهم د.نادية مصطفى ود.سيف الدين عبد الفتاح ود.طه العلواني وأقدر فيهم جميعًا صبرهم، بينما نحن كجيل الـ"Take away" -كما يُقال- لم يكن لدينا صبر على "عمتي منى" لتلقي العلم منها.

وقد تحدث محمود -أكرمه الله- عن تعامل "عمتي منى" مع المرض وكيف كانت شجاعة ولديها أمل، والأمر نفسه مع والدي د.عمر أبو الفضل، وأعتقد أنهما تأثرا في هذا الأمر بجدتي د.زهيرة عابدين -رحمة الله عليها-، فقد ابتلُيت في فترة من الفترات بسرطان الثدي وكانت في غاية الشجاعة إلى أن شفاها الله منه.

وأخيرًا، أشير إلى أنني قد رأيت في الفترة الماضية نماذج وفاء كثيرة في علاقة عمتي منى بأصدقائها وتلامذتها: فعلى سبيل المثال، لم تكن "عمتي منى" تأكل أثناء مرضها سوى طعام د.نادية مصطفى.

وهذه الندوات أيضًا تعد من رموز الوفاء، فجزى الله خيرًا جميع الحاضرين ومن شاركوا بالأبحاث، لاسيما وأن هذه الأعمال تُصوَّر وتُوثَّق.

ونحن كعائلة الدكتورة منى وأحبابها، فإننا حريصون على الحفاظ على تراثها ونشره سواء في محافل محلية أو إقليمية أو دولية إن شاء الله.

د.رفعت العوضي:

أشكر الأخ الكريم أ.إبراهيم أبو الفضل. ومن أهم العناصر التي تناولها سلوك د.منى مع الأطفال؛ حيث تحدث عن نماذج سلوكية معينة، إذ إنها عاقبته ولكن على نحوٍ أثر به بشكلٍ معين. فهذا أيضًا من أهم الملامح في شخصية الراحلة.

أيضًا في حديثه عن بيئة المنزل وبيئة العمل، أثار قضية حضارية في غاية الأهمية، وهذا نجده في حديث غير المسلمين عن المسلمين. وأتخذ هذا مدخلاً أطرح من خلاله

قضية كيفية الاستفادة من عظماء الأمة، والتي لا تعني فقط الاستفادة الفكرية، وإنما الاستفادة من جميع مجالات عطائهم الفكري أو غيره.

وستُحدثنا الآن الأستاذة الدكتورة ناجية عبد المغني أستاذ الإنشاء وعمارة البيئة ونائب رئيس جمعية التسلح الخلقي.

د.ناجية عبد المغني (نائب رئيس جمعية التسلح الخلقي):

بسم الله الرحمن الرحيم

أشكر د.نادية على دعوتي للمشاركة، وأشكركم جميعًا على تنظيم هذا اللقاء، فرغم أنني أعرف د.منى منذ الصبا وهناك علاقة عائلية تربطنا وتمتد عبر الوالد والوالدة، لكنني لم أتعرف على هذا الفكر العريض والعظيم لها إلا من خلال هذا اللقاء.

ورغم أنه كانت هناك لقاءات بيننا في إطار من التوافق الفكري، لكن أن أرى هذه المنظومة فهذا أمر عظيم جدًا. فجزاكم الله عنا جميعًا كل الخير.

وفي الحقيقة، فإنني أضع شهادتي في إطار بعض الذكريات واللقاءات. وأولها أني أود التعرض للمنبت والأصول الممتازة للدكتورة منى، فدكتورة منى -رحمها الله- كما علمنا هي ابنة د.زهيرة عابدين ود.عبد المنعم أبو الفضل.

ولا أنسى أبدًا أننا كنا نلتقي في صبانا بمركز روماتيزم القلب بالهرم. وهذا المركز لم يكن مجرد مركز علاجي طبي، وإنما كان مركز استنارة وتنوير؛ حيث كانت تُعقد به لقاءات ثقافية وكان يأتيه الناس من كل مكان، فهناك من جاء من انجلترا ومن أتى من جنوب أفريقيا. وبالتالي، كان هذا المكان منارة وبوتقة للتفاعل الثقافي العظيم، وفي الوقت نفسه كنا نلمس كرم د.زهيرة ود.عبد المنعم أبو الفضل.

وعندما حضرت العيد الخمسين لتأسيس جمعية "مرضى روماتيزم القلب"، شاهدت العرض الرائع للدكتورة منى، الذي عكس مدى وفائها لوالدتها -رحمها الله- وعرفت أمورًا لم أكن أعرفها من قبل بيَّنت تواضع العلماء، والذي ورثته د.منى عن كلٍ من والدها ووالدتها.

فمنبت وجذور د.منى، التي تعتبرونها من أسرة صوفية، قد أعطتها شفافية؛ فالصوفية هي التخلي والتحلي والتجلي. ومن ثم، أرى أن دور الأسرة مؤثر جدًا في هذه المسألة.

أعتقد أيضًا أن الخلفية الطبية لكلٍ من د.زهيرة ود.أبو الفضل أثرت فيهـا، ويبـدو هذا التأثر فيما تستخدمه من مصطلحات في الكتابـة؛ حيـث انعكـس عـلى أسـلوبها في تشخيص الداء ووصف الدواء.

والأمر الذي أود تأكيده، هـو أن شخـصية د.منـى في عطائهـا ومـا لمسته منهـا في السنوات الأخيرة عقب أن التقينا ثانية –إذ إننا افترقنا لفترة– وضّح لي التوجه التوافقي وليس التصدامي لدى د.منى. فذات مرة كنا في أحد اللقاءات، وكنت قد كتبت ورقـة ووزعتها على الحـضور بعنـوان "It all start with "C""؛ بدايـة مـن الـصراع Conflict والصدام Confrontation والتناقض Contradiction، مـرورًا بالتعـايش Coexistence والتفاهم Compatibly والتراحم Compassion؛ أي أن المسألة ممتدة بين طرفي نقـيض حيث الصراع والتراحم، وأن ما يجب علينا هو تجاوز التعايش إلى التراحم.

وقد أخذت د.منى هذه الورقة ثم حدثتني في الهاتف وأخبرتني أنها ردت على هذه الورقة من خلال قصيدة، ولكن للأسـف لم تـسمح الظـروف لي بـالاطلاع عـلى هـذه القصيدة.

كذلك أرسلت لي من خـلال البريـد الإلكـتروني مـا كتبتـه عـن أحـداث البوسـنة والهرسك المؤسفة. وقد لمست الروح المرهفة المليئة بالتراحم والرؤية الثاقبـة والقلـب المتسع للإنسانية بأكملها، وأيضًا الرؤية التوافقية التي دائمًا ما تكون دافعًا للبحث عـن الحقيقة، فالحقيقة واحدة، ولكن يمكن أن نصل إليها من خلال طرق مختلفة إذا حرصنا بجدية على العمق وليس السطحية.

ولعل هذا ما يميز د.منى؛ حيث العمق والاتساع في الرؤية، كما أن لـديها التواضـع والتضافر، فحتى وهي في ذروة مرضها.كانت تشغلها متابعة الكتاب الذي أعدته عـن د.زهيرة عابدين، فكانت معنيَّة بكل دقائقه وكيفية تدشينه.

وأذكر أن د.منى قالت لي ذات مرة في طفولتنا إن الله قد خلق البشر مختلفي الألوان، ولكن ذلك مثل الكيك أو البسكويت، فتكون العجينة واحدة، إلا أنها عندما توضع في الفرن تختلف فينضج البعض عن الآخر فتختلف الألوان ويكون هذا فاتحًا وهذا داكنًا، ما يعكس نظرة رحبة بعيدة عن أي تمييز، فهي ترانا جميعًا كعجينة واحدة / أصل واحد.

وهي تؤكد أهمية التوافق وليس التصادم في كتابها الخاص بالإسراء والمعراج؛ حيث تؤكد فكرة المحبة والإحسان، وهو ما نحتاجه في عالمنا الحالي.

وهناك نقطة مهمة جدًا أريد تأكيدها، وهي عدم انبهارها بالغرب، بل كان الأمر في إطار الوسطية التي تحدثت عنها، إلى جانب الانفتاح بعقلانية ومنطق ومن خلال الكرامة والعزة.

وأذكر أن د.أحمد مصطفى، وهو فنان مصري مغترب بانجلترا، قد رسم لوحة فنية للآية الكريمة ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن:19،20] ، فقد كان لدى د.منى هذه القدرة التي عبرت عنها الآية، وهي المزج دون أن يحدث ذوبان، وهذه قدرة فائقة.

كما أنها كانت مهتمة جدًا بالجوهر، إذ إن لديها نظرة ثاقبة، ونحن إذا كنا نتحدث – كما ذكر د.طه– عن حاجتنا إلى المنظور الحضاري وليس المنظور الفقهي، فالمسألة لا تتعلق بالنسبة لها بالمظهر والسلوكيات التي قد تكون لها دلالة لدى البعض، وإنما كان جوهرها وخارجها يُشِع بالنورانية، وقد ذكرتني بالحديث الشريف: **"إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أجسامكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم"**.

ولا شك أن قلبها –رحمها الله– كان القلب السليم المليء بالمحبة، مما جعل لديها هذه الشفافية والاستنارة والتلقي للعلم بهذه الطريقة.

وختامًا، فقد قال الشاعر جلال الدين الرومي في شعره ما معناه أن الإنسان عندما يكون في رحم أمه ويخرج إلى الدنيا لا يقبل أن يعود ثانية إلى رحم أمه، وكذلك فإن الرحيل من هذا العالم المادي وهذه الحياة الدنيا، خاصة بالنسبة للإنسان الطاهر الصالح وانطلاق روحه في كون الله لن يجعله يحب الرجوع ثانية إلى القيود الدنيوية. فندعو الله أن تكون روح د.منى منطلقة في رحاب الله، وأن ينتشر علمها النافع ويمتد وينمو، ويبارك الله في جميع زملائها وتلاميذها وتلميذاتها، فهم الرصيد الحي الذي من غير الممكن أن ينتهي إن شاء الله.

د.رفعت العوضي:

أشكر د.ناجية، ومن أهم ما أشارت إليه قضية الذاكرة، وتحديدًا ذاكرة الأمة، فما

يُميز أمة عن أخرى هو الذاكرة، فهناك أمة لها ذاكـرة وأخـرى بـدون ذاكـرة فينـساها التاريخ قبل أن تنساه هي.

ومن المهم الانتباه إلى أن هناك من يُحاول أن يمحو لهذه الأمة ذاكرتهـا، فهنـاك أمـة تعرف ذاتها وأخرى تخطو خطًى عشوائية فلا تصنع التقدم أو حتى تستفيد منه. وأرى أن هذا اللقاء ترجمة حقيقية لتكوين ذاكرة أمتنا.

النقطة الثانية المهمـة التـي تناولتهـا د.ناجيـة، تتعلـق بتحديـد المحـاور الأساسـية بشخصية د.منى، وفي مقدمتها قـدرتها عـلى التعـايش؛ فمـن أهـم الإشـكاليات التـي يواجهها الإنسان المواءمة بين الحفاظ على الخصوصية والعلاقة مع الآخر، فقد كانـت لدى د.منى تلك القدرة التي يفتقدها الكثير؛ حيث استطاعت التفاعل مع الغرب مـع الحفاظ على خصوصيتها، بينما هذه هي مشكلة المسلمين في علاقتهم بالغرب.

أ.ياسمين زين العابدين(*):

بسم الله الرحمن الرحيم

في البداية أشكر د.نادية مصطفى على إتاحتها هذه الفرصة لي.

ولن أبدأ بالجملة الحكر التي تُبدأ بها جميع الندوات وهي أنني لا أجد ما أقول بعـد كل ما قيل؛ وذلك لأن الحديث عن الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل لا ينتهي، سواء تعلق الأمر بالجانب العلمي أو الجانب الإنساني في الشخصية، ولا سيما وأن الحـديث الآن عن خبرة ذاتية.

وقد كانت د.منى تتعمد التأثير العميق في كلٍ منا بشكل يختلف فيه عن الآخـر، أي بمثابة البصمة. فإلى جانب لقاءاتنا معها في إطار العمل، كانت تحرص على أن تتحدث مع كل منا بمفرده سواء كان ذلك قبل اللقاء الأساسي أو بعده، فكان التأثير قويًا عـلى نحوٍ غيَّر نظرة كل منا للحياة.

وحقيقة، فإن علاقتي بها لها ثلاثة أبعاد، فهناك علاقتي بها كأسـتاذة وعالِمـة كبـيرة، وعلاقتي بها كمعلمة، وعلاقتي بها كأم. وعندما أقول عنهـا "أم"، فـلا أدَّعـي عليهـا

(*) باحثة في العلوم السياسية ومعيدة بجامعة المستقبل.

شيئًا، فهي التي كانت تصف نفسها بهذا الوصف، فكانت تقول: أنتم حياتي، وعندما تذهبون وتتركونني أشعر بأن حياتي توقفت.

وأعلم أنها إذا كانت بيننا الآن، كانت ستُفضل ألا نتحدث إلا في العلم، واحترامًا لتفضيلاتها فسأبدأ بالحديث عن علمها الذي لا أرقى لوصفه؛ إذ لهذا أهله، ولكنها رسخت لدينا أمرين مهمين جدًا وهما: أولاً: المنظور الحضاري، وثانيًا: الأمة.

بالنسبة للمنظور الحضاري، فقد كنت أعمل مع د.منى من الحادية عشرة صباحًا تقريبًا إلى الثامنة مساءً على نحو متواصل. وكانت تدعني أقرأ في المنظور الحضاري وحوله، وكان السؤال الذي يؤرقني في علم أستاذتي هو: كيف استطاعت صياغة شيء كهذا، وحولته إلى علم قائم بذاته له مقومات وأسس ومؤشرات ودلائل، علمٌ ينتفع به تؤسَس عليه علوم أخرى؟!

وقد وجهت هذا السؤال -الذي أراه ساذجًا- إلى د.منى، وكانت تبتسم وتقول لي إن هذا العلم ليس وليد يوم وليلة، ولكن له أصوله التي أرساها د.حامد ربيع. وحينها كنت أتعجب، لأنني أعلم علم اليقين أن د.منى هي التي أرست المنظور الحضاري، وكنت أقول لها: حضرتك التي أرسيت هذا المنظور. فكانت تقول لا إنني أفضل أن أقول إن أستاذي الدكتور حامد ربيع هو من غرس جذور المنظور الحضاري دون أن يستخدم المفهوم ذاته. وقد أشارت إلى ذلك في أحد أبحاثها، فرأيت الوفاء إلى الأستاذ في أبهى صوره في شخص أستاذتي.

وعن الأمر الثاني وهو مفهوم الأمة، فإن د.منى لم تؤصل لمفهوم الأمة نظريًا فقط، ولكنها أصّلت له على مستوى الفعل والتعلم. فعندما كانت تؤمُّنا في الصلاة على سبيل المثال تجلس على الأرض بعد أن ننتهي وتأخذ بأيدينا جميعًا وتقرأ الآية الكريمة بسم الله الرحمن الرحيم ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال:63] صدق الله العظيم.

أيضًا رسَّخت في ذهننا فكرة تكامل العقول، فطالما أني أذكر معلومة استدل عليها بالقرآن والسنة والتراث الفقهي، فأنا أتكامل مع غيري من العقول التي تستند إلى

المصادر نفسها. ومن ثم، فقد كانت تؤمن بشدة بتكامل العلوم، فجميع العلوم بالنسبة لها مهمة، فكانت تتحدث في العلوم الفقهية والعلوم الاجتماعية بفروعها المختلفة، كما كانت تتحدث في الطب والهندسة والديكور والفنون بأنواعها وأشكالها المختلفة. وكانت د.منى على دراية كبيرة بأسلوب تفكير الشباب وماذا يسمع وماذا يُشاهد، وكانت تدرك جيدًا أيضًا كيف يُفكر الأطفال وما الذي يمكن أن يجذب اهتمامهم.

وإلى جانب علمها الواسع، فقد كانت د.منى شديدة التواضع، فأذكر أنني ذات مرة قلت لها إني أريد أن أصاحبكِ في الدنيا، فإذا بها تمسك بوجهي بيديها وتقول لي: لا تقولي ذلك وتخيفيني، فلم أصل بعدُ إلى هذه الدرجة.

وقد كانت تتحرى الجمال وتستشعره وكانت تحثنا على ذلك، فكنا نتبارى فيما بيننا حول من سيُخبر د.منى أنه اكتشف شيئًا جميلاً حتى تفرح وتشعر بأننا نشاركها الإحساس بالجمال نفسه فعلى سبيل المثال عندما كان يؤذن الأذان أثناء لقاءات العمل معها، كانت تصمت وتردد الآذان، وإذا كان صوت المؤذن جميلاً كانت تقول "الله" بطريقتها المعروفة، وهي في نظري أجمل من قال "الله"؛ لأنها كانت تقولها بكل جوارجها ومن كل أعماقها.

وذات مرة كنا بمكانٍ عام، وسمعنا صوت الأذان فبكت، فخشيت عليها وسألتها: لِمَ تبكين؟ فإذا بها تقول لي إنها تذكرت أذان المدينة المنورة وأنها ترغب في الذهاب إلى هناك.

وقد كانت لديها مَلَكة القدرة على نقلنا من حالٍ إلى حالٍ أفضل في لحظة، فكانت مجرد أن تستقبلنا وتبتسم في وجهنا، تنتهي أي مشكلة أي منا يُواجِهها.

وآخر ما سأذكره –وإن كان ذلك ليس بكافٍ– هو الحديث عن كرمها الجم الذي شمل خلقها وعلمها. فمن من الصعب في هذا الزمن أن يقتطع أستاذ من وقته هذا الكم الكبير من الساعات كي يصنع باحثًا أو يصنع مفكرًا يأمل أن يُكمل مسيرته أو أن يتناول العلم بين أهله. وقد يكون هناك أناسٌ على هذه الشاكلة، ولكنهم لن يكونوا في مقام أستاذتي عندي، كما لن أكون في مقام تلامذتهم لديهم.

رحِمكِ الله أستاذتي وحبيبتي... عشت متفردة ومِتِ وحيدة غريبة شأنك شأن

الصحابي الجليل "أبي ذر الغفاري" الذي عاش وحيدًا ومات وحيدًا وسيُبعث وحيدًا كما قال عنه رسول الله "ﷺ".

فقد أفردك الله بلقائه في نهار من رمضان في عشره الأخيرة، وبشَّرنا برؤيتك على خير حال وفي أبهى صورة.

بقي أن يُفرغ علينا صبرًا ويُعوضنا خيرًا ويُلحقنا بكِ في زمرة الصالحين إن شاء الله.

د.رفعت العوضي:

شكرًا إلى الأخت الكريمة أ.ياسمين زين العابدين. وكان من أهم محاور كلمتها إشارتها إلى اتساع عطاء د.منى للآخرين. وأحيانًا قد يتواجد إنسان بمكان ويرحل عنه دون أن يُحدث أي أثر، وأحيانًا تستطيع أن تقول. لقد كان هنا "فلان"، فمن المهم أن يكون للإنسان رسالة وأثر في البيئة التي يحيا بها.

كذلك، كانت الإشارة إلى وفائها مسألة مهمة جدًا، فإن د.منى مثال للوفاء على نحوٍ نادر، فقلما نجد أن الأستاذ يصل إلى درجة كبيرة جدًا من الأستاذية ويظل يعتبر نفسه امتدادًا وتراكمًا لعطاء أستاذ آخر، ولذا فإن هذا من العناصر المهمة جدًا التي أشارت إليها أ.ياسمين.

أيضًا فكرة التحاورية العلمية، علمًا بأن غياب هذا الأمر من أخطر ما يواجه واقعنا. بالإضافة إلى ذلك، فقد أشارت إلى التكاملية في العلوم مقابل الانفصال المعهود بين العلوم.

وهناك قضية أخرى أشارت إليها هي محل اهتمام بالنسبة لي على المستوى الشخصي، وهي الجمال، فما هذا التجهم الذي نشاهده أحيانًا في وجه الجمال بالرغم من أن الإسلام ليس على هذا النحو؟ فمن المعروف مكانة الفنون والجمال في الإسلام.

الأمر الأخير يتعلق بأن مساهمة الأستاذ في تكوين باحث أهم من مساهمته في تأليف كتاب، فهذا هو الذي يُمثل التواصلية، فمهما أعطى أي أستاذ الكثير يكون المطلوب منه في لحظة معينة التركيز على المساهمة في تكوين الباحث.

أ. رحاب الشريف(*):

شكرًا على هذه الندوة الطيبة. حقيقة أنني وددت المشاركة بالحديث عن د.منى،

(*) باحثة دكتوراه في العلوم السياسية ومدرس مساعد بجامعة الخرطوم، وقد قدمت المتحدثة هذه الشهادة في مداخلتها بالجلسة الرابعة من الندوة وطلبت ضمها لجلسة الشهادات. (المحرر).

بالرغم من أنني عرفتها منذ فترة زمنية وجيزة، ولكن بما أنني من خارج مصر، وجدتني لابد أن أشارك ولو بالقليل.

فحينما قدمت لاستكمال دراستي للدكتوراه بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، نصحني أستاذي المشرف بالسودان بأنه يجب الاستفادة والتعرف على والتقرب من أصحاب المنظور الإسلامي، وحين طُرِح الحديث عن د.منى أبو الفضل قالوا لي بالحرف: لا تعودي إلى السودان دون أن توثقي علاقتك بالدكتورة منى أبو الفضل. وقد كان لهذه العبارة دلالة قوية جدًا ووقع في نفسي، فمن هي الدكتورة منى أبو الفضل؟

فلابد أن هناك دافعًا قوي دفعًا القائمين على أمري بالجامعة لتوجيهي هذا التوجيه العميق. وقد بحثتُ عنها، ولكني للأسف الشديد لم أجدها وقتها، ومن عجائب القدرأنه حين التقيت بها كان عند مناقشة السيمنار الخاص بمشروع رسالتي للدكتوراه، ولم أكن أعرف من هي د.منى أبو الفضل بين الموجودين في القاعة.

وأثناء مناقشة الأساتذة الموجودين للمشروع، وجدتُ إحدى الحاضرات تتحدث بعمقٍ وانفعال جعلها تأتي من خلف القاعة إلى المنصة، وحينها سألت: من هذه التي تدافع عن موضوع رسالتي **"بناء الأمة في السودان"**؟ ومنْ هذه التي تتحدث بتلك القوة والدافعية؟ وكم كانت دهشتي وفرحتي حين علمت أنها د.منى أبو الفضل، ثم تواصلت معها فيما بعد ودعتني للذهاب إلى منزلها، وهنا كان انفعال آخر، فكانت تتحدث عن قضايا القرن الإفريقي بعمق عجيب، حتى أنني ظننتها متخصصة في الشئون الإفريقية، والحمد لله أن حديثها هذا مسجل. وقد كان الانفعال لدرجة أنه بالرغم من كونها بمنزلها، إلا أنها كانت تقف ساعة كاملة تتحدث دون أن تدري أنها واقفة وتتجول هنا وهناك متحدثة بانفعال، وقد جاء من يخبرها أن هناك محادثة تليفونية إليها بمركز الدراسات المعرفية من الولايات المتحدة، ويجب أن تنزل في الحال، ولكنها لم تنزل؛ إذ نسيت الأمر وظلت تواصل حديثها بانفعال وصل بها إلى حالة الغرق الصوفي، غرق المحب لأمته وقضايا أمته، إلى أن قالت لي: يا بنيتي، عليك أن تسنديني للذهاب إلى المركز، واعذريني لأنني حين أنهمك في قضايا هذه الأمة لا أكاد أعي شيئًا

آخر أبدًا. وبالفعل أصطحبتها إلى المركز في حالتها الانفعالية هذه. وحمدت الله على هذا اللقاء.

وبالتالي فهي ليست رائدة من رائدات الفكر السياسي المصري، وإنما هي رائدة من رائدات الفكر السياسي والإسلامي على مستوى العالم.

أ.ماجدة إبراهيم:

ربما يُستغرب أن أتكلم عن د.منى أبو الفضل رغم عدم تتلمذي المباشر على يديها. لكن كنت أثناء نقاشٍ مع زملائي، ذكرت أنني عندما تعرفت على اسم د.منى أبو الفضل لأول مرة في أول مرجع أتناوله وأطلع عليه وهو رسالة د.حامد عبد الماجد عن الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، وكنت وقتها في الفرقة الأولى بهذه الكلية، وحيث وجدته يُشير في أحد هوامش دراسته إلى أسبقية وأهمية إسهامات د.منى أبو الفضل في جانب العلوم السياسية من منظور إسلامي. ومنذ قرأت الاسم علق في ذهني بالرغم من أنني لم أره بعد ذلك إلا بعد سنتين أو ثلاث سنوات؛ حيث كان جملة ما يُدرس لنا في مرحلة البكالوريوس عن المنظور الغربي عدا القليل.

وما علق في ذهني وقتها أمران في شدة الغرابة: أولًا، أنني شعرت بأنها كائن ملائكي غير موجود، ولا أريد أن أقول أسطوري لأنها موجودة بالفعل، وهي تعطي إيحاءات، فشعرت بأنها ذات دور إيجابي في العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية لأجل إعادة بنائها بشكل صحيح.

الأمر الثاني والغريب حقًا، والمستمر في الازدياد بداخلي والذي دفعني للبكاء ورفض المشاركة في جلسة الشهادات خوفًا من أن يكون غير صحيح، هذا الأمر هو أنني أراها باعتبارها ترجمة لشخص لسيدنا إبراهيم (رغم أنه نبي وأبو الأنبياء وهي شخص عادي)؛ فهي تحمل من صفاته -عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام- الكثير لعل من أبرزها صفة الحنان (فإبراهيم تعني في اللغة الأب الرحيم) ويصفه المولى تعالى بقوله: "**إن إبراهيم لحليم أواه منيب**"،وهو ما ذكر عنها من المقربين منها.

كما حملت من صفاته عليه السلام صفة "**القلب السليم**"...

وكانت د.زهيرة لا تقبل أي وسائط، إلا أن منى توسطت لي. وقد مثّلت هـذه الفـترة بالنسبة لي بداية التغير. وبعدها توجهت إلى مجال، وتوجهت د.منى إلى مجال مختلف، إلا أن الله أراد أن نستكمل فيها بعد.

أما المحطة الثالثة، فقد كانت عام 1984، والذي شهد لقاءين فاصلين لي معها ومع د.حامد ربيع؛ حيث كنت أعد عقب حصولي على الدكتوراه كتابًا عن أوروبا والـوطن العربي نُشر عن مركز دراسات الوحدة العربية، والتقيت د.منى، فسألتني عمّا أفعل، ولم أكن أعرفها معرفة قوية إلا في ضوء ما ذكرت، فأخبرتها، فـسألتني عـن مـنهج تنـاولي للموضـوع، فقالـت: مـا أهميـة هـذا الموضـوع؟ أم أنـك تكـررين مـا يقولونـه حـين يدرسوننا؟! فسألتها: ماذا تعنين؟ فأجابتني بأن لكل باحث هدفه وافتراضاته، ولابـد أن ينتبه كل إنسان لهذا الأمر.

وفي الفترة نفسها كان د.حامد ربيع بمالطة/ قبرص، حيـث أول اجـتماع للجمعيـة العربيـة للعلـوم الـسياسية، وحينهـا قـال لي وكـذلك للـدكتورة ودودة بـدران: أنـتما مستمرتان في دراسة العلاقات الدولية بالطريقـة الأمريكيـة، لمَ لا تدرسـان العلاقـات الدولية في الإسلام؟ وفي الواقع فقد اندهشت من هذا الأمر.

ولكـن بعـد عـامين، أي عـام 1986، بـدأت عمليـة تحـول في اتجاهـات دراسـتي واهتماماتي البحثية على النحو الذي أنا عليه الآن، والذي أتصور أن منى كانت الأستاذة التـي تعلمـت عـلى يـديها معنـى الحـضاري والإنـساني في الدراسـات الـسياسية وفي العلاقات الإنسانية على السواء، فلم تكن منى تتحدث عن المنظور الحضاري، ولكنها كانت تعيش المنظور الحضاري وتستبطنه وتجسده وتمشي به على الأرض، مقدمة نماذج بإمكانها أن تُعين من لا يستطيع استيعاب المعرفي والفكري والنظري عـلى فهـم ماهيـة المنظور الحضاري، كما اتضح من حديثي عن ملامح حياتها ومسيرتها.

وكانت لقاءاتي بالدكتورة منى خلال فترة العمل في مـشروع العلاقـات الدوليـة في الإسلام بين عامي 1986 و1996 قليلة ومتفرقة جدًا، بل ومـن قبيـل القـدر، وغـير منتظمة.

أما الفترة منذ عام 1997 وحتى وفاتها، فهي مرحلة من أخصب فترات حياتي

العلمية بعد إكمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وقد كان هذا العِقد الأخير عِقدًا خصبًا جدًا بالنسبة لإسهامي العلمي والفكري والتدريسي، وكانت منى مسهمًا أساسيًا فيه، ولم يكن هذا من خلال تواجدها المستمر بمصر، وإنما من خلال تواجدها في الخارج.

ولقد تزامن هذا الأمر أيضًا مع زواج ابنتي ذاتها التي أدخلتها مدرسة الطلائع وسفرها إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1997، فكنت أسافر إليها كل عام مرتين، ولم تمر مرة إلا واستضافتني منى أبو الفضل وطه العلواني في بيتهما. والتقيت هناك أيضًا عدة مرات أ.محيي الدين عطية (بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي) قبل أن يغادره الجميع عائدين إلى مصر بما فيهم د.منى ود.طه العلواني.

وطيلة هذه السنوات العشر كان تفاعلي مع منى كبيرًا وعميقًا بحكم وجودها بالولايات المتحدة، وحين كانت تأتي خلال أشهر الإجازة أيضًا كنت آراها. لذا، فإن خبرتي في التفاعل معها بالولايات المتحدة أوضحت لي بالفعل كيف يمكن أن نعتبر منى أبو الفضل جسرًا بين حضارتين، فقد عاشت في الغرب بمحاسنه كمصدر علم بما يوفره من تسهيلات كالكمبيوتر والمكتبات وغير ذلك، وفي الوقت ذاته كانت تنتقد فكر هذه الحضارة وتقوِّم إنتاجها. فكانت تعيش في العلم الذي تقرؤه وتنتقده وفي الوقت نفسه تشعر بأن هناك شيئًا ينقصه، كما تميزت بثقتها في تراثها وحضارتها وكذلك في مقومات هذا التراث وهذه الحضارة من قيم وسنن وأفكار وتاريخ وأصول قبل هذا، فكانت تبحث عن كيف يمكن لهذه الأمور أن تضيف لتلك الحضارة التي تقرؤها وتنتقدها. فقد كانت تمشي على أرض الغرب بثقة، وهذه هي المشكلة التي يعانيها المسلمون الذين يعيشون بالغرب، والتي تحدث عنها د.رفعت؛ حيث يعيشون متقوقعين، وربما يكون ذلك ناتجًا عن غياب الثقة في حضارتهم أو في دينهم.

وهذا العقد من التفاعل كان مهمًا جدًا وفي غاية الثراء بالنسبة لي علميًا وإنسانيًا. فقد تعلمت من د.منى بالنقل أكثر مما تعلمت من القراءة، وليس الآن المجال متاحًا للخوض في هذا الأمر.

وأما آخر محطة لتفاعلي معها، فكانت من خلال تشجيعها المستمر لعملنا؛ حيث

حول كتفيها، وتقول لي: إنني أشعر وكأنك تحتضنيني ومعي دائمًا.

وحتى أثناء كتابتها مقالاً كانت تهتم كثيرًا بشكله وإخراجه، وعندما كنت أطلب منها الاكتفاء بما وصلنا إليه لنتمكن من إصدار العمل كانت ترفض مؤكدة أن المسائل المتعلقة بشكل الإخراج وإصلاح اللغة من الأمور المهمة. وكان ذلك يستغرق منها الكثير من الوقت لدرجة أنه أعجزها عن إخراج الكثير من الأعمال.

فهناك الكثير من أعمالها التي طلبنا منها إنهاء لمساتها الأخيرة إلا أنها كانت تصر على أن العمل لم يُستكمل بعدُ، حتى أننا نستطيع أن نقول إنه خلال العشر سنوات الأخيرة كنا في سباق معها حول هذه المسألة، فقد كان ذلك من أهم عيوبها، حيث إن حرصها على الإتقان أوصلها في مرحلة إلى أنها لم تعد تنتج ما تفيض به من علم من خلال القراءة والتفكير.

والأسوأ أننا كنا عندما نحاول مساعدتها لتضع ما لديها من علم على ورق كانت ترفض، إذ إن لها معاييرها الخاصة. فالإتقان الشديد لديها تحول في المرحلة الأخيرة إلى نوع من العرقلة. وهذا قد حرم جيلاً تاليًا من عطاءاتٍ أكثر كانت تستطيع أن تقدمها وتكتبها منى أبو الفضل؛ لأنه بغض النظر عن الذكرى وعن التعلم خارج الفصل، فإن النصوص المكتوبة مهمة جدًا.

وكان اهتمامها بالجمال يمتد كما ذكر إبراهيم إلى إعداد الطعام، فكنا كثيرًا ما نستعجلها الطعام، إلا أنها كانت قد تستغرق وقتًا طويلاً لإعداد سمكة، إذ تزينها وتهتم بطريقة التقديم والمنضدة التي توضع عليها، وكنت أقول لها إني ما زلت جائعة، وذلك ليس بُخلاً منها بحال وإنما اهتمام شديد بالجمال، في حين أننا كمسلمين وعرب فقدنا كثيرًا من الإحساس بالجمال واعتدنا الإحساس بالقبح.

وكل ما ذكرته بشأن د.منى إنما هو معنى الحضاري القيمي الإنساني لنكوّن إنسانًا وليس ماكينة.

أما المجموعة الثانية من صفاتها فتتعلق بالولع الشديد بكل جديد في العلم، حيث إنني أتذكر أنه في أول زيارة لي للدكتورة منى بالولايات المتحدة في عام 1997 وكان الجو شديد البرودة قد أخذتني إلى سلسلة مكتبات شهيرة، واستعرضت معي كتب

الفلسفة والحضارة والدين، ثم توقفت عند كتاب عن المرأة، فقلت لها: لِمَ نهتم بالمرأة فنحن متخصصون في العلوم السياسية؟ وإجابتها عن السؤال جعلتني أكتب الكثير (لمدة اثنى عشر عامًا) عن المرأة باعتبارها قضية سياسية وباعتبارها قضية من القضايا الدولية وباعتبارها قضية حضارية ومدخلًا من مداخل التدخل الخارجي والتغير الحضاري أيضًا، في حين أنني لم أكن أرى ذلك من قبل.

وكانت عندما تسافر تطلعني على ما اشترت من السوق الحرة، إلى حد أن د.سيد عبد المطلب قال يومًا عن د.منى إنها فهرس متحرك، فلديها معرفة بخرائط الإصدارات الجديدة أولاً بأول، كما أنها –مثلما ذكر د.طه بالأمس– عندها القدرة إذا ما أعطيتها كتابًا جديدًا على أن تخبرك بمؤلِف الكتاب ومؤلفاته السابقة وموضع أعماله الحالية منه.

وبالتالي، كانت لديها مكتبة غنية جدًا، إلا أنها كانت شديدة الحب لكتبها ولا تُعيرِها لأحدٍ أبدًا. حتى أننا كنا نعرض عليها أحيانًا أن يقوم مجموعة من الباحثين، تحت إشرافها، بإعداد عروض لما لديها من كتب في مجالات مختلفة، ورسم خرائط للاتجاهات الحديثة للنشر نثرى بها المكتبة العربية، إلا أنها كانت ترفض ذلك؛ حيث كان من الصعب أن تقبل الاعتماد على الغير في إخراج العمل على الصورة التي ترغبها. بل إنها غضبت عندما قمنا بجمع بعض أعمالها من واقع ما أعدته من كتابات قُدِمَت إلى مؤتمرات. مما ينم عن إتقان شديد وإبداع خاص منها، ولكن أعتقد أن ذلك من أهم الأسباب التي حالت دون صدور الكثير من أعمال منى أبو الفضل، والتي كانت – بالتأكيد– ستُثري المكتبة العربية.

ويمكن إجمال ما سبق في القول بأنها كانت موسوعية في العلم، ولكن ذلك العلم يجب أن يُنقل إلى الأجيال اللاحقة، لذا فهناك مسئولية قيمية وأخلاقية وعلمية، على أسرة د.منى وزوجها وعلينا أيضًا بنشر ما لم يُنشر بعد من أعمالها.

وأما المجموعة الثالثة من الملاحظات فتتعلق بالجانب "الإنساني" في شخصية منى أبو الفضل، فإنها وإن كانت تبدو –كما قال عنها الجميع– حنونًا رقيقة ودودًا لا ترد أحدًا، ولكنها في الوقت نفسه كانت شديدة الجسارة وقوية الأعصاب، على عكس ما قد يبدو.

الغرب أو في عالمنا. وأعتقد أنه من الملامح الرئيسة في فكر وشخصية د.منى أنها وصلت إلى مرحلة الموسوعية بالفعل.

ويرتبط بذلك أن يكون العالِم عاملاً، فما أكثر علماء الأمة، ولكن ما أقل العلماء العاملين منهم، ففاعلية الأمة تُقاس بعلمائها العاملين. فابن تيمية -على سبيل المثال- عاصره الكثير من العلماء ممن لهم إسهامات علمية فذة، لكن بقي هو رمز الأمة؛ لأنه كان عالِمًا عاملاً. فلا يكفي أن يقتصر العالم على العطاء الفكري المحفوظ بالكتب، وإنما يجب أن يؤثِر هذا العطاء في الأمة وفق منهج عمل معين.

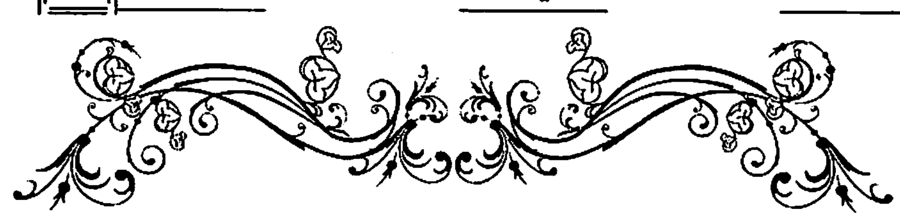
ولعل آخر ما تحدثت عنه أستاذتنا الدكتورة نادية كان عن التوازن في الشخصية ما بين العاطفة الجياشة والمتدفقة من ناحية والجسارة وقوة الإرادة من ناحية أخرى.

من أهم النقاط التي أُثيرت في هذا اللقاء أيضًا، تلك المسألة المتعلقة بذاكرة الأمة، فلا أمة بدون ذاكرة، وإلا فلا حاضر لها ولا مستقبل. وقد كان هذا أمرًا مهمًا جدًا بالنسبة للدكتورة منى؛ إذ حرصت على أن تكون لهذه الأمة ذاكرتها، سواء من خلال ما تركته من مؤلفات أو ما تركته من باحثين أثرت بهم وشكّلت فكرهم ومنهاجيتهم.

وأختتم حديثي عن د.منى أبو الفضل بالإشارة إلى عملها على الخروج من أسر المنهاجية الغربية. فمعركة الفكاك من أسر المنهجية الغربية في كتابة ودراسة العلوم المختلفة، والتأصيل لخصوصية وذاتية منهاجية، تعد من أشرف المعارك التي يُمكن أن تُخاض. مثال ذلك التأصيل لإسهام ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد، وهو أمر يتم تجاهله في تاريخ علم الاقتصاد وفق المنهاجية الغربية.

وأسألكم في الختام الدعاء للراحلة الدكتورة منى بأن ينير الله قبرها، ويجعل ما قدمته في ميزان حسناتها يوم القيامة، ويرزق أهلها الصبر والسلوان.

❧❧ ◈ ❧❧





الملاحق

* منى أبو الفضل: تعريف لا تكفيه كلمات .
* ثبت بالمتوفر مـن أعمالهـا: أمة في عالمة .
* مما كتب عن الدكتورة منـى أبو الفضل بعد رحيلها .
* من ألبوم الحياة كانـت لهـا لقطات .



المعرفية المتقابلة"، و"مراجعات في مقولة المسألة النسوية"... وغيرها (**) .

رائدة حقل دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي ومؤسسة جمعية "دراسات المرأة والحضارة" بالقاهرة عام 2001 والتي تصدر عنها مجلة "المرأة والحضارة" (***) .

صاحبة المبادرة لإنشاء كرسي زهيرة عابدين لدراسات المرأة فقد أسند مجلس أمناء جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية الكرسي إليها لتشرف عليه في المرحلة التأسيسية.

صاحبة مدرسة فكرية في منظور حضاري إسلامي للعلوم الاجتماعية والسياسية.

صاحبة مشروع فكري في نقد الفكر الغربي.

أشرفت د.منى أبو الفضل على عدة مشروعات علمية مهمة منذ تأسيسها حقل دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي مثل: مشروع ببليوغرافيا وتحليل للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين الذي صدر في كتاب: (المرأة العربية والمجتمع في قرن)، ومشروع أوقاف النساء في الحضارة الإسلامية، ومراجعة الثقافة الإسلامية المعاصرة من خلال دراسة أعمال بنت الشاطئ عائشة عبدالرحمن. ومشروع "الأم أمة" الذي يبحث في سيرة المرأة المسلمة المعاصرة وهو المشروع الذي يؤسس لمنهجية جديدة في كتابة السير تحت باب "السيراتوغرافيا"، وقد اتخذ من سيرة أم الأطباء الدكتورة زهيرة حافظ عابدين نموذجًا تطبيقيًا في طرح واختبار هذه المنهجية، وقد صدرت أولى كتابات المشروع تحت عنوان: "أم الأطباء المصريين: مجلد تذكاري".

انتقلت د.منى أبو الفضل إلى جوار ربها فجر الأربعاء 24/ 9/ 2008م الموافق لـ 24 رمضان 1429م.

ഇഇ◊ CSCS

(**) راجع جزء بيان بالمتوفر من أعمال د.منى أبو الفضل من ملاحق هذا الكتاب.

(***) لمزيد عن الجمعية وأنشطتها راجع موقعها على شبكة الإنترنت على الرابط:
http://www.Muslimwomenstudies



ثبت بالمتوفر من أعمال

د. منى أبو الفضل (*)

ملاحظة للقارئ:

أثناء إعداد هذا الكتاب للنشر أعلن الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني (زوج د.منى) عن إعداده للمكتبة الخاصة بالدكتورة منى لتكون مكتبة عامة يستفيد منها جمهور الباحثين وقفًا على روحها.

م	العنوان	مكان ودار النشر	سنة النشر	بيانات أخرى
1	من قضايا تطوير التعليم في الوطن العربي: نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية	القاهرة : مكتبة الشروق الدولية	2006	ط1
2	الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام	القاهرة :مكتبة الشروق الدولية	2005	ط1
3	الأعداد الأول والثاني والثالث من دورية "المرأة والحضارة " (إشراف ومشاركة)	القاهرة : جمعية دراسات المرأة والحضارة	2001	نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، العدد الثاني
4	فقه الواقع والمنظور الحضاري حول مشروع دراسة "فقه الواقع"	غير منشورة		
5	مقدمة كتاب د نصر عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل	القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي	1994	
6	The Western Thought project ،objectives،Rationale scope & strategy	ـــــ	ـــــ	مؤلف بالاشتراك مع د.طه العلواني

(*) أغلب هذه الأعمال متوفر في مكتبة مركز الحضارة للدراسات السياسية.

7	نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير والإسلامي بين المقدمات والمقومات	القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي	1996	ط1
8	التأصيل المنهاجي لدراسة النظم العربية ما هية ودواعية	القاهرة: مكتبة الشروق الدولية		
9	الإسلام والشرق الأوسط (مترجم) + النسخة الإنجليزية من الكتاب: Islam & the Middle East	القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي	1994	ترجمة د. السيد عمر
10	موطن التقاء الشرق بالغرب: الغرب على جدول أعمال الإحياء الإسلامي + النسخة الإنجليزية من الكتاب: where east meets the west	المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هيرندن- فرجينيا	مارس 1994	ترجمة د. السيد عمر
11	المغايرة بين المعرفيات: "التوحيد عالم الاجتماع الرسالي والنظرية الاجتماعية	–	–	
12	مقدمات أساسية حول مفهوم النسق القياسي	غير منشورة	–	
13	إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي أو علاقية المدخل المعرفي التوحيدي بالحداثة	القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي	1994	ترجمة د. السيد عمر+ النسخة الإنجليزية الأصلية
14	ورقة عمل حول: إنشاء كرسي زهيرة عابدين لدراسات المرأة	غير منشورة	–	
15	نحو تأصيل منهاجي لدراسة واقع النظم المعاصرة في المنطقة العربية	غير منشورة	–	
16	التحيز في دراسات المرأة: بحث مستخلص من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل	مقال علمي نشر ضمن أعمال مؤتمر التحيز الأول بالقاهرة		إعداد د. هبة رءوف
17	المنظور الحضاري وخبرة تدريس	القاهرة: مركز	2000	

	النظم السياسية العربية في: دورة المنهاجية الاسلامية في العلوم الاجتماعية : حقل العلوم السياسية نموذجا	الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات المعرفية		
18	proceedings of the 21 st annual conference of the association of Muslim social scientists	the international institute of Islamic ،thought ،Herndon Virginia	1993.	المتوفر تقرير العلواني النقاش panel) (overview خلال المؤتمر
19	community،Justice،and Jihad: elements of the Muslim historical consciousness	vol.4،AJISS No.1،	sep. 1987	
20	Political Science Revised	vol. 4،AJISS		
21	مقدمة كتاب "المرأة والمجتمع العربي في قرن"			
22	إشراقات فكرية في تحولات عالمية: رؤية حضارية في قالب أدبي	كتاب تحت الطبع		الكتاب يشتمل على مسرحية أدبية كتبتها د.منى بعنوان: "من وحي الإسراء والمعراج: فصل الخطاب فيما وراء الحجاب"
23	Paradigms in Political Science revisited: Critical Options and Muslim Perspectives	No. ،Vol. 6 1989. ،1	AJESS	
24	Islamization as a force of global culture renewal: the relevance of Tawhidi episteme to modernity	Vol. 2،1988.	AJESS	

25	Revisiting the Woman Question: An Islamic Perspective Islam and Reform: Gender Perspectives on a Theme	Winter - Spring 1993،No.1، 2	(in) Perry D. Lefebvre (ed.): ،Register **The Chicago Theological Seminar ,**	
26	Squaring the Circle in the Study of the Middle East: Islamic Liberalism Reconsidered	Volume 8،Number 3،Spring1991	,AJISS	
27	From Greed to Justice: American Policy in the Middle East: Reflections from a Muslim Perspective Volume 9،Number 1،Spring 1992. AJISS,			
28	منى أبـو الفـضل (إشراف)، أمـاني صـالح وهنـد مـصطفى (تحريـر)، أعمال ندوة"بنت الشاطئ: خطـاب المرأة أم خطاب العصر: مدارسـة في جينولوجية النخب الثقافية" (22-23 مارس2000)	القاهرة: بالتعاون بـين: جمعيـة دراسـات المـرأة والحـضارة، رواق زهرة منى، جامعة قرطبة، 2010.		
29	منى أبو الفضل (إعداد وتحرير)، "أم الأطباءالمصريين د. زهيرة عابدين: شهادة وفاء وعرفان"	القاهرة:جمعية دراسات المرأة والحضارة (سلسلة دراسات المرأة المسلمة المعاصرة)، 2007.		
30	Beyond Cultural Parodies and Parodizing Cultures: Shaping A Discourse	AJISS،Vol. 8 N.1	March 1991	
31	Squaring the Circle in the Study of the Middle East: Islamic Liberalism Reconsidered	،AJISS Volume Number ،8 3,.	Spring 1991	

32	chilles Heel in the Charybdis A treatise on Local Government in Egypt,	A Cairo: THE ANGLO bookshop،	1983.	
33	Squaring the Circle in the Study of the Middle East: Islamic Liberalism Reconsidered،	AJISS، Volume 8، Number 3،	Spring 1991.	
34	Islamization as a Force of Global Renewal،	AJISS، Volume 5، Number 2،	Spring 1988.	
35	Community، Justice، and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness،	AJISS، Volume 4، Number 1،	Spring 1987	
36	From Greed to Justice: American Policy in the Middle East: Reflections from a Muslim Perspective،	AJISS، Volume 9، Number 1،	Spring 1992.	
37	Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives،	AJISS، Volume 6، Number 1،	Spring 1989.	
38	د.منى أبو الفضل ود.طه العلواني، كتاب "مفاهيم محورية في المنهج والمنهاجية"،	القاهرة: جامعة قرطبة بالتعاون مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.	2009	
39	د.منى أبو الفضل ود.طه العلواني، كتاب "نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية"	تم نشره بالتعاون مع جمعية دراسات المرأة والحضارة، القاهرة: جامعة قرطبة بالتعاون مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.	2009	

مما كتب عن الدكتورة منى أبو الفضل بعد رحيلها

في هذا الجزء تم تجميع ما توصلنا إليه من مقالات كُتِبت في وداع أو رثاء د.منى أبو الفضل إثر وفاتها. وعلى الرغم من عدم تكافؤ كم ما كُتِب مع قدرها وقامتها، إلا أنه يعكس قوة ومكانة ما قدمته د.منى من إسهامات علمية ومعرفية، كما يكشف كم تفتقد هذه العالمة الأمة إلى التقدير الذي تستحقه.

إنها مقالات تجمع بين البعد الفكري والأكاديمي والبعد الإنساني في رثاء "أم الفضل":

1 – رحيل د.منى أبو الفضل منظرة "الأمة القطب"

أ.إسلام عبد العزيز

2 – د. منى أبو الفضل.. مراحل المشروع الفكري

د.أماني صالح

3 – إلى صاحبة «الأمة القطب».. وداعاً

د.حمدي عبدالرحمن

4– منى أبو الفضل ومعالم رؤية نسوية بديلة

أ.فاطمة حافظ

5 – ورود فكرية على قبر العالمة الأمة: د. منى أبو الفضل

د. نادية مصطفى

❀❀◊❀❀

رحيل د.منى أبو الفضل منظرة "الأمة القطب"



أ.إسلام عبد العزيز:

تم نشر المقال على شبكة إسلام أون لاين بتاريخ: الأربعاء 24 سبتمبر 2008، قسم أخبار وتحليلات.

رحلت عن عالمنا فجر اليوم الأربعاء 24/ 9/ 2008م أ.د.منى أبو الفضل أستاذة النظرية السياسية بجامعة القاهرة، وصاحبة الإسهامات المنهجية المتميزة وأبرزها "الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام" و"نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي".

ود.منى من مواليد القاهرة 1945، وقد حصلت على الدكتوراه في العلوم السياسية، جامعة لندن عام 1975، وعملت أستاذة للعلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، وكذلك أستاذة بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، وأستاذة زائرة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وتعتبر د. منى أول من أصل للمنظور الحضاري وطرحه كاقتراب منهجي في دراسة العلوم السياسية، كما تعد كتاباتها تنويعات على معزوفة التجدد الحضاري في حقول فكرية وعلمية مختلفة، تلتقي في مجموعها حول أطروحة محددة قوامها التجاوز والاستيعاب، نفيًا للثنائية بين الأصالة والمعاصرة، أو الفصام بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، وذلك عبر النموذج المعرفي التوحيدي، الذي طرحته كنموذج بديل في إعادة بناء صرح الأكاديمية المعاصرة.

الآثار المعرفية

وللدكتورة منى إسهامات معرفية متميزة، يأتي في مقدمتها تأسيس فكرة المنظور الحضاري الإسلامي مقارنة بالمنظورات العلمانية الوضعية السائدة في مجالات العلوم الاجتماعية، وبخاصة حقل العلوم السياسية الذي تخصصت فيه.. وذلك على مستوى طلاب الجامعة والدراسات العليا.

ومن هذا المنطلق تعتبر د.منى سباقة في تقديم نقد للنموذج العلماني انطلاقا من رؤية

توحيدية، وهذا السبق نقل الدراسات الإسلامية من نطاق الأحكام الفقهية المحدود إلى نطاق القيم والسنن الأكثر رحابة واتساعا..

وقد مارست د. منى تأسيس هذا التفعيل على عدة مستويات منها تدريس النظم السياسية لطلبة الدراسات العليا بالجامعة، وكذلك الإسهام في بلورة أطروحات مشروع "**إسلامية المعرفة**" الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إضافة إلى تطوير حقل دراسات المرأة من منظور حضاري.

القراءة النسوية البديلة

ومن أهم ما يحسب لدكتورة منى أبو الفضل اهتمامها الشديد بالمنافحة عن موقع المرأة في التاريخ الإسلامي في وجه الادعاءات التي تروج حول عدم فاعليتها وتعرضها للمظلومية طوال هذا التاريخ..

وفي هذا الصدد قامت بتأسيس جمعية "**دراسات المرأة والحضارة**" في القاهرة عام 2001، ومن قبل أسست "**كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية**" في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1998.

وقد طمحت من وراء ذلك إلى تحقيق تغييرات إيجابية من حيث إعادة قراءة التراث، وإرساء تراكم معرفي حضاري يضمن تخطيط مناهج كفيلة بوضع قواعد إسهام حضاري عبر مراجعة الأدبيات النسوية عمومًا، وبالذات الدراسات والأبحاث المتعلقة بالمرأة المسلمة وتقديم قراءة مغايرة لما يطرحه المنظور النسوي الغربي.

وقد انطلقت د.منى في دراساتها النسوية من تلك العلاقة الارتباطية بين المرأة والأمة، وأن تاريخ المرأة المسلمة وإسهاماتها عبر الحضارة الإسلامية ظلت مشدودة على الدوام برباط الأمة، ولم تنفلت عنها في يوم من الأيام.

وعبرت عن تلك الرؤية بالعبارة الافتتاحية التي استهلت بها دوريتها "المرأة والحضارة" والتي نصها: "**الأم أمة وما بينهما وثاق يشد الأصل إلى الفرع وعلى منواله تنسج العمارة التي هي أساس الحضارة**".

وقد تركت د. منى تراثا علميا يتمثل بعضه في أهم مؤلفاتها المنشورة ككتاب "**الأمة القطب**"، و"**نحو منهاجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية**"، و"**نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير**".

كما أن لها بعض المؤلفات بالإنجليزية منها:

Alternative Perspectives: Islamic from Within.

Contrasting Epistemic: Taw hid،Social Science،and the Vocationist.

Paradigms in Political Science Revisited.

Islam and the Middle East.

Cultural Parodies and Parodizing Cultures.

Where East Meets West: The west on the Agenda of the Islamic Revival.

إضافة إلى مجموعة كبيرة من المساهمات العلمية في كثير من المجلات العلمية الموثقة.

يذكر أن د. منى أبو الفضل هـي زوجـة الفقيـه الأصـولي أ.د طـه جـابر العلـواني، وكريمة كل من المرحوم أ.د.محمد عبد المنعم أبو الفضل – أستاذ طب التحاليل بكليـة طب القصر العيني، والمرحومة أ.د.زهيرة حافظ عابدين – أم الأطباء المصريين وأستاذ طب الأطفال بطب القصر العيني.

ꕥꕥ◊ꕥꕥ

إلى صاحبة «الأمة القطب».. وداعاً

د.حمدي عبدالرحمن

جريدة العرب القطرية (العدد: 7504):

الأحد 28 ديسمبر 2008 م ـ الموافق 30 ذو الحجة 1429

على الرابط:

http://www.alarab.com.qa/details.php?docId=57944&issueNo=370&secId=15#

ما زلت أذكر أيام الدراسة الجامعية في السبعينيات من القرن الماضي، وكيف أنها ارتبطت بواقع عربي وإسلامي بالغ التعقيد والتناقض. فثمة صحوة إسلامية اتخذت أوجها ومسارات عدة حاولت احتواءنا بين أمواجها الدافقة، وهناك بالمقابل حالة من الانبهار الفكري والثقافي بكل ما أنتجته الثقافة الغربية المعاصرة. بيد أن هناك، مع ذلك، من وقف متأملاً سؤال النهضة الذي طرحه أمير البيان شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟

وفي ظل هذا الوضع المأزوم والمعبر عن محنة حضارية، جاءت منى أبوالفضل بعد أن عاشت جانباً كبيراً من حياتها في الغرب ولم تعد إلى مصر إلا بعد حصولها على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة لندن عام 1975. وأعترف أننا منذ الوهلة الأولى لم نستطع إخفاء مشاعر الاستغراب، بل وعدم الترحيب بها في موقع المعلم والأستاذ. فقد كانت تجيد الإنجليزية كأهلها، وتكاد لا تعرف العربية إلا الفصحى منها. لكن شيئاً فشيئاً شعرنا بحالة من الالتقاء والانجذاب الفكري معها، والتي تعدت علاقة المعلم بطلابه أو الشيخ بمريديه لتشمل كذلك علاقة الأم الرؤوم بأبنائها.

لقد كانت الأفكار والأطروحات التي نادت بها منى أبوالفضل تمثل نقطة تحول فارقة بالنسبة لأبناء جيلي ومن يأتون بعدنا، بل ولا أتجاوز الحقيقة إن قلت إن الاقتراب المعرفي البديل الذي قدمته يمكن أن يعيد بناء التقاليد الأكاديمية العربية والإسلامية على أسس جديدة. وبجرأة شديدة، وجهت دعوة إلى إعادة قراءة التاريخ الإسلامي، وذلك وفق منهجية واعية وضابطة تأخذ علاقة الثابت بالمتغير بعين الاعتبار، ولا تهمل

حقيقة الواقع الديناميكي المتحرك.

ولعل مصداقية أستاذتنا الدكتورة أبوالفضل ترجع إلى سعة اطلاعها وعمق فهمها للمشروع الحداثي الغربي ولمجمل فلسفات عصور الإشراق الذي سبقته. إذ إنها مارست مهنة الرؤية النقدية للحضارة الغربية المسيطرة وهي مؤمنة ومعتزة بهويتها وتراثها بما يشكل حائط صدّ يقيها فتن الانبهار الفكري والمادي أمام منجزات العصر الذي نعيش فيه. ويستطيع المتابع لأفكارها واجتهاداتها أن يرصد ثلاثة إسهامات كبرى يمكن أن تزلزل أركان الأساطير السائدة في دراسة العلوم الاجتماعية الإسلامية، وأن تفضي إلى رؤية معرفية جديدة تستهدف نهضة الأمة وتجاوز محنتها الراهنة:

أولاً: المنظور الحضاري الإسلامي. لعل من أبرز الإسهامات الفكرية الكبرى التي طرحتها الدكتورة أبوالفضل تتمثل في إعادة قراءة الحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي من منظور مختلف. فقد رأت أن الخطر الحقيقي الداهم يأتي من الداخل وليس من الخارج. فأصحاب الاجتهادات القائمة على إعادة إنتاج الأفكار المتشددة والمتطرفة هم مأزومون ويحاولون البحث عن هوية. ولا شك أن مثل هذا النمط من التفكير هو بمثابة خطر داهم على أمة الشهود الحضاري. وعليه، فإن القراءة الواعية لتاريخنا وتراثنا الإسلامي ينبغي لها أن تفصل الثوابت عن المتغيرات والفروع عن الأصول في إطار منهج علمي منضبط، يأخذ بعين الاعتبارات حقائق الواقع المتحرك. على صعيد آخر، أكدت أن الرؤية المعرفية البديلة تقوم على أساس مرجعية قرآنية توحيدية. فالباحث عند اقترابه للواقع يتخذ من التوحيد والعمران والتزكية قيماً عليا في التعامل معه فهماً وممارسة. وقد حاولت تطبيق هذا المنظور الحضاري في دراسة العلوم السياسية، لاسيَّما في مجال دراسة النظم السياسية العربية.

ثانياً: الأمة القطب، إذ ترى أن صفة القطبية للأمة الإسلامية هي التي مكَّنتها من الاستقطاب والقابلية والقدرة على التجميع حولها لشتى القبائل والشعوب، وهذه الأمة صاحبة رسالة لا تقوم على عرق أو لون أو إقليم، ولكن تقوم على دعوة ورسالة تحمل طاقة إشعاعية تستمد من خلال التاريخ وتجمع القبائل والشعوب المختلفة. إنها الأمة القطب التي تستوعب وتدمج من دون أن تزيل خصوصيات الأمم وتضيع ملامحها، وتجمع وتوحد وفي الوقت نفسه تعمل على الإثراء والمحافظة على التعدد. ولا تنسى أستاذتنا أن تظهر الخصائص التركيبية لمفهوم الأمة القطب في مواجهة سجالات النظام العالمي الجديد، والذي تتملكه هواجس الهيمنة والسيطرة في ظل

فرعنة العولمة، فتقول: إن الأمة القطب تؤكد أن التعدد على أشكاله سنة وآية، وأن العبرة في أي نظام هي بانفتاحه على الاختلافات النوعية داخله. ولا تنسى أن ما أصاب أمة الشهود من هزائم إنما يرجع إلى غيبة الوعي وغفلة الإدراك من جانب أهلها الذين لا يدركون أنهم جزء من نسيج أمة واحدة متميزة ومتفردة. وعليه، تصبح عملية بناء الوعي والتأهيل له مقدمة لازمة للنهوض الحضاري ولتقديم هذه الأمة لأنفسنا قبل أن نقدمها لغيرنا.

ثالثا: إعادة الاعتبار للمرأة المسلمة باعتبارها «أيقونة» الثقافة الإسلامية، إذ كرست جانباً كبيراً من وقتها وجهدها لإعادة دراسة قضايا المرأة المسلمة، واستطاعت أن تؤسس في نهاية التسعينيات جمعية دراسة المرأة والحضارة. وهي ترى أن المرأة في العالم الإسلامي لا تحتاج إلى وصفات للتحرير كما تزعم المؤسسات الدولية ومن يشايعها في الداخل المسلم، بل تحتاج المرأة عندنا إلى تنوير وتبصير بما لها وما عليها، وأن ما يحتاج إلى تحرير حقيقي هو التاريخ والواقع الإسلامي، بما يؤدي إلى إعادة قراءة تاريخ المرأة المسلمة من منظور اجتماعي واعٍ بمكانتها ودورها في عملية النهضة. وعليه، فقد أشرفت على إصدار عدة مشروعات علمية مهمة حول أوقاف النساء في الحضارة الإسلامية، والدور العلمي والفكري للمرأة، وكذلك مراجعة الثقافة الإسلامية المعاصرة من خلال دراسة أعمال بنت الشاطئ عائشة عبدالرحمن.

رحم الله هذه العالمة الجليلة، فقد رحلت في هدوء عن عالمنا أواخر شهر رمضان الفضيل بعد صراع مع المرض. ورغم عدم حصولها على ما تستحقه من مكانة في وطنها، فسوف تظل ريحانة الأكاديمية العربية المعاصرة. إنها تقدم للأجيال الشابة في العالمين العربي والإسلامي نموذجاً حقيقياً للباحث المسلم المهموم بقضايا أمته وعصره، والمعتز بثقافته وهويته الحضارية. وهي تطرح كذلك المثل والقدوة في التعامل مع الآخر برؤية واعية تقي فتنة الانبهار به أو الانسحاق في إطار نموذجه المعرفي المسيطر. فهل آن لنا أن نقدر النابغين من علمائنا في حياتهم قبل رحيلهم؟!

❧❧ ◊ ❧❧



التعليقات على المقال

د.مصطفى

القاهرة

لافض فوك يا ابا عبد الرحمن،رحم الله د. منى جاءت غريبةأوعاشت غريبة،ورحلت غريبة،وارجو ان يشملها الله بحديث نبيه ج ".....**فطوبى للغرباء**"

أم عبد الرحمن

، وتكاد لا تعرف العربية إلا الفصحى منها.... ليتنا جميعا لانعرف من العربية إلا الفصحى منها رحمها الله

سامر

الاردن

رحمها الله وجزاك الله خير

فاطمه الزرعوني

للأمام

مقالة رائعة و للأمام دوماو رحم الله الدكتوره

معتز بالله عبد الفتاح

ميشجان، الولايات المتحدة

أحسنت يا د. حمدي، وأعتقد أن لمدرستها الفكرية امتدادات ملحوظة في جامعة القاهرة وخارجها، ولكنها تظل اجتهادات بلا مدرسة، وكتابات بلا مشروع متكامل يعالج المشكلات الواقعية وليس فقط الإشكالات النظرية. الخطوة القادمة هي الانتقال من النظري والتأسيسي إلى العملي والواقعي. وهو المهمة العاجلة لتلاميذ هذه المدرسة وأنصارها، وهم لا شك من النبوغ والكثرة بما يجعلهم قادرين على الكثير. والله المستعان.

فاطمة محمد

دبي

هو شي جميل عندما يكون للمعلم اثراً في حياة طلابه و فـراق الواضـح جـداً انـك مغمور بالحزن لدى فراقها..ما اعجبني في هذه العالمة انها لم تنسى هويتها رغم غربتها..

فاطمة م

دبي

المعلم الناجح يعرف بمدى تأثير صدمت وفاته على طلابه ... :) رحمها الله...

مريم

دبي

شكرا استاذي على المقالة رحمها الله وأسكنها فسيح جناته

دكتور أحمد أبوالحسن

القاهرة

يوما بعد يوم يقدم لنا الدكتور حمدى الجديد والمفيد ويفتح آفاقا رحبة للحوار حول موضوعات حيوية ترتبط ارتباطا وثيقا بواقعنا الراهن حتى وهو يرثى - بوفاء نادر - اكاديمية وعالمة قدمت للثقافة الإسلامية اسهامات فكرية محل تقدير كل المتخصصين فى العلوم السياسية

منى محمد

دبي

رحمها الله وأسكنها فسيح جناته، دكتور حمدي ماشاء الله أبدعت بمقالـك الرائـع، جزاك الله خيرا على طرحك القيم وفي إنتظار جديدك القادم.

حامد عبدالماجد

جامعة لندن ، بريطانيا

أكرمكم الله يا أبو الشباب أثني علي ماقاله د. معتزبـالله عبـدالفتاح بـصدد " المهمـة العاجلة" لابد من الانتقال بمشروع المرحومة الدكتورة مني أبوالفضل الي واقع عمـلي والبداية باعادة انتاج تراثهاالفكري السياسي وخاصة غير المطبوع منه ، وألا يحدث لـه ما حدث مع مشروع أستاذنا الراحل العلامة حامد ربيع مما نعرفه جميعا ...

د. منى أبو الفضل..
مراحل المشروع الفكري
بقلم: د.أماني صالح

تم نشر المقال على شبكة إسلام أون لاين بتاريخ: الأحد 5 أكتوبر 2008 قسم شرعي الإسلام وقضايا العصر ثقافة وفكر.

ما بين انفتاح وخصوبة الفكر، وعزلة ومعاناة الإنسان أمضت د. منى أبو الفضل الأستاذة العالمة - كغيرها من المفكرين الاستثنائيين - سنوات عمرها الستيني، كان لكلا النقيضين (الانفتاح إلى حد الجدل، والعزلة إلى حد الوحدة) وظيفته في إنماء مشروعها الفكري وتفجير طاقاته، كما كان لهما أثرهما في خلق أزماته وجدلياته، وكما أن أيا من البشر - حتى الأنبياء منهم - لم يقدم مشروعا مغلقا، فإن الدكتورة منى أبو الفضل بدورها تركت مشروعها الفكري مفتوحا يطلب إسهامات آخرين أولهم من يمكن اعتبارهم تلامذتها وعناصر مدرستها الفكرية.

مشروع منى أبو الفضل: مراحل أربعة

في نهاية السبعينيات من القرن الماضي كان موعد القدر مع الأستاذة الشابة العائدة من أوروبا لتطرح إرهاصات مشروعها الفكري، مشروع عناصره: الإسلام، والتجديد، أسئلته: كيف يمكن لأبناء القرن الجديد في العالم العربي والإسلامي أن يقدموا رؤية أصيلة جديدة لحل أزماتهم الفكرية والحضارية والحياتية المركبة من واقع قيم هذا الدين ومبادئه؟ رؤية تحمل بعنصريها (الدين والحياة) حلا تاريخيا لأزمة التمزق والانفصام بين الأصيل والوافد التي يعانيها الجميع على مستويي الوجود الفردي والجماعي على حد سواء.. اشتركت د. منى مع كثيرين سبقوها ولحقوها في مغامرة الإجابة عن هذا السؤال المصيري ومواجهة تبعاته وخوض حروبه مع الخصوم، سواء أصحاب الطرح التغريبي العلماني أو الطرح السلفي المتشدد.

كان تفاعلها العميق بين معايشة الفكر الغربي (رمز القوة والنجاح الحضاري الراهن) عبر سنوات الدراسة الطويلة في جامعات ومكتبات أوروبا وبين تكوين وتربية شرقية متدينة منفتحة على الحياة تعانقت مع تشرب خبرة نجاح مشروع والدتها

الدكتورة زهيرة عابدين في خدمة المجتمع من خلال الجمع بين العلم والأثر المعنوي الهائل للدين قد أثمرا لديها في النهاية بنية إنسانية متماسكة حلت معضلات التناقض الشخصي بين الحداثة والدين، ووجدت أن الدين يمكن بل يتعين أن يكون قوة هائلة في الخروج بحلول لأزمة الإنسان المسلم.. كغيرها وجدت د. منى في نجاح معضلتها الفردية إرهاصة تصلح للتعميم والخروج بمعادلة الحل لمعضلات الوجود الجماعي، وإشارة نحو مشروع أكبر ربما يحتاج إلى تكريس للذات وكثير من الجهد والعمل الفكري أو لنقل رسالة حياة.

بداية الرحلة والسؤال المؤرق

هكذا بدأت رحلتها الطويلة للإجابة عن السؤال المؤرق: كيف يمكن تفعيل الإسلام كمصدر هائل للقيم والأفكار وللطاقة الروحية في الأمة بأسرها لإخراج العالم الإسلامي من أزمته الحضارية المستحكمة؟

عادت الدكتورة منى إلى وطنها والسؤال القديم لا يزال معلقا، فمن أهمهم السؤال تباينت عزائمهم في الإجابة عنه، بعضهم اعتبر مجرد طرح السؤال كافيا، وآخرون اكتفوا بالدعوة إلى حل المعادلة، وبعضهم الآخر قدم حلولا دينية محضة دون جهد فكري، وآخرون بذلوا جهودا فكرية تباينت محصلتها.

عادت العالمة المصرية الشابة في مطلع الثمانينيات إلى جامعة القاهرة التي كانت تعتمل بصراعات غلب عليها الطابع الأيديولوجي بين اليسار الماركسي، وتيار التغريب بنزعته الاستسلامية وشعاراته الاستهلاكية الفردية المستقوية بالحكم، والتيار السلفي الجامح الذي اجتاح مجتمعا مأزوما لافظا فكرة التجديد وطارحا الحلول في كتب السلف وتجربتهم.. لا شك أن ذلك المناخ المستفز والصراع حول هوية مشروع النهضة **"كان محركا لفكر الأستاذة العائدة إلى جانب عوامل أخرى أولها قراءتها لمشروع د. حامد ربيع الذي طرح ثلاثة نماذج حضارية كبرى وضع النموذج الإسلامي واحدا منها، وذلك لأول مرة في المؤسسة الأكاديمية المصرية التي قامت على قواعد راسخة من العلمانية".**

خبرة الصراع الفكري أضيفت لها في جديد العودة احتكاك د. منى بالقاعدة

الطلابية من خلال تدريس النظم العربية وقبلها الفكر الغربي.. إن لغة الأستاذة الإنجليزية شديدة الرقي والصعوبة كونها لغة أمهات الكتب، وصعوبة تعبيرها عن أفكارها باللغة العربية البسيطة، فضلا عن أسلوبها القائم على ممارسة عملية التفكير المعمق بكامل أبعادها ومعاناتها في قاعات الدرس لساعات طويلة بين طلبة تشتعل أفئدتهم بالحماسة وتسيطر عليهم الشعارات الفاقعة وأجواء الصراع السياسي، كل ذلك لم يتح لها فرصا من التفاعل الواسع النطاق مع طلابها، ولقد ظلت قضية اللغة والتواصل بين الدكتورة منى والآخرين منذ تلك اللحظة واحدة من أكبر معضلات حياتها وأسباب معاناتها حتى مع المقربين لها وتلامذتها، لكن هذه الصعوبات بذاتها أتاحت نوعا من الترشيح والانتقاء لعناصر متميزة من الطلبة الذين حملوا ذات الهم وسعوا للارتقاء إلى مستوى الأستاذة بعد أن تلاقحت أفكارهم الجنينية الغضة مع طروحاتها الناضجة الواعدة ونظرتها الجديدة للإسلام كمصدر للمعرفة والتعامل العقلي لا الأيديولوجي مع الأزمة.

المشروع الفكري.. من الفردي إلى المؤسسي

جاءت المرحلة الثالثة في تطور الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل أكثر قدرية من عودتها لمصر في لحظة أزموية فارقة، فقد بدأت رحلتها التاريخية إلى الولايات المتحدة التي بدت في أول الأمر مجرد بعثة علمية عادية لم يكن مقدر لها أن تمتد لأكثر من عام وانتهت رحلة حياتية حطت رحالها مع انطفاء آخر ضوء للحياة فيها.

لقد شاء القدر أن يتماس مشروع د. منى الفردي في تشخيص وحل أزمة الأمة مع مشروع مؤسسي طور بشكل متزامن اتجاها متقاربا واتخذ لنفسه مرفأ بعيدا عن الوطن بآلاف الأميال.. ففي هذه اللحظة القدرية كان عدد من شباب العلماء العرب والمسلمين المهاجرين يضعون ملامح مشروع إسلامية المعرفة في فرجينيا الأمريكية ويرون إبعاد هذا المشروع عن الصراعات والاستقطابات المعتملة في دار الإسلام، وعن الانجرار السياسي والأيديولوجي، كان المشروع يحمل أفقا نظريا فكريا يمثله د. إسماعيل الفاروقي الذي تشابه في تجربته الفكرية وتعمقه في المشروع الغربي مع د. منى، مع جناح إسلامي تجديدي نادر المثال جسده الأصولي الفقيه د. طه العلواني وأجنحة تطبيقية أخرى.

لقد أثمر هذا الاحتكاك طفرة لا نبالغ في وصفها بأنها غير مسبوقة في الخطاب الإسلامي هي الحل أو الطرح المعرفي الإبستمولوجي للأزمة الحضارية للأمة، لقد خبر الخطاب الإسلامي طروحا تتراوح بين الفقهي، والدعوي، وأحاديث نمت الطروح الفكرية والأيديولوجية والجهادية التكفيرية، ومن هنا جاءت القيمة التاريخية للقاء منى أبو الفضل ومجموعة "إسلامية المعرفة" في فرجينيا بالولايات المتحدة.. قيمة تتمثل في تطوير خطاب جديد هو الخطاب المعرفي، حمل هذا الخطاب رؤية متميزة أبعادها أن أسس المعرفة ورؤية الوجود التي ينبني علها التأسيس الحضاري لدى الغرب والشرق متباينة، وأن نهضة الشرق الإسلامي تتوقف على الحفر بعمق حتى المستوى المعرفي / والبحث بعمق في أسس التعامل الإسلامي المعرفي مع الوجود ذاته والوعي بها، كما تتوقف في مرحلة أخرى على النقد الإسلامي لأسس المعرفة الحضارية البديلة التي تفرض نفسها فرضا وتفيض من كل جانب على الوجود الإسلامي، والمقارنة بين النموذجين.. وبعد مرحلة الوعي بأسس تكوين الذات والآخر تبدأ مرحلة تنزيل وسحب هذه الخصائص المعرفية على كافة جوانب الممارسة الفكرية والعلمية بل الحياتية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وحتى فرديا.

في إطار هذه الرؤية بدأت د. منى تجربة خصبة ومريرة في الاندماج مع مشروع إسلامية المعرفة، تجربة أثمرت أهم أفكارها وأعمالها في الخطاب المعرفي، على رأسها تطوير مفهوم المنظور الحضاري للإسلام وتطبيقه على دراسة النظم السياسية العربية، وطرح فكرة الأنساق المعرفية المتقابلة في فهم الذات والآخر، ومحاولة سبر أغوار الأمة عبر نموذج الأمة القطب كتأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، ونقد النظرية الاجتماعية الغربية المعاصرة، وطرح رؤية معرفية توحيدية بديلة في أصول التنظير.

كانت تجربة فرجينيا ذروة الحياة الفكرية للعالمة منى أبو الفضل أثمرت أهم إنتاجاتها الفكرية على الإطلاق، لكنها لم تخل من رديف المعاناة القدري؛ معاناة العزلة والاغتراب وصعوبة اندماج العقل الاستثنائي في فريق، معاناة تحمل الدكتورة أبو الفضل بعض تبعاتها نتيجة عجزها المزمن في التواصل اللغوي والاجتماعي ونمط توحدها الفكري، وتحمل الأطراف الأخرى بعض تبعاتها جراء سيادة أنماط التفاعل

الـذكوري في الفكـر العـربي، وأثـر حـسابات الـسياسات والمنافـسات الشخـصية والانتماءات المناطقية على الجماعة العلمية، ما حال في النهاية دون اندماجها الكامـل في المشروع المؤسسي لإسلامية المعرفة، وإن ظلـت في قلـب وعـلى قمـة الخطـاب المعـرفي الإسلامي.

الخطاب النسوي.. مدخل إلى النقد والإصلاح

في النصف الثاني من التسعينيات، اتخذ اهتمام العالمة منى أبو الفضل العلمي مـسارا جديدا هو قراءة ونقد الفكر النسوي الغربي، ربـما كـان هـذا التحـول أحـد تـداعيات المعاناة والإخفاق الذي عاناه مشروع إسلامية المعرفة الذي اتجه بعد وفاة أهم منظريه: د. إسـماعيل الفـاروقي، إلى الاهـتمام بالدراسـات التطبيقيـة دون أن تنـضج مقدماتـه النظرية، كما عكس هذا الاتجاه من جانب آخر محاولة من العالمة لتعديل خطابها المغرق في القضايا النظرية إلى قضايا أكثـر إلحاحـا في البيئـة الأمريكيـة عـلى رأسـها الخطـاب النسوي المكتسح سياسيا وقانونيا وأكاديميا في الغـرب، خاصـة بعـد أن أقـدمت مـع زوجها العالم البارز د. طه العلـواني عـلى افتتـاح مـشروع جامعـة العلـوم الاجتماعيـة والإسلامية بفرجينيا..

ويبقى من المؤكد أن الباحثة العالمة أبو الفضل قد وجدت وبكـل تأكيـد في دراسـة الفكر النسوي مدخلا لممارسة اهتمامها الأصيل في نقد الفكر الغربي عبر واحد من أهم مساراته وأكثرها نفوذا في القرن الحـادي والعـشرين.. كانـت د. منـى تـرى في الفكـر النسوي مدخلا لبحث فكر ما بعد الحداثة الرافض للقيم الإنسانية المستقرة والـداعي لثورة تاريخية على تلك القيم، كما كانت ترى في ذلك مواجهة لواحد من أخطـر وآخـر أدوات السياسة الغربية في ضرب الأمة الإسلامية مـن خـلال تـصدير الأفكـار التـي تطورت في رحم التيار النسوي الراديكالي والداعية إلى هدم مؤسسة الأسرة التقليديـة وإعادة النظر في الدين كمرجعية وهدم منظومة الأدوار الاجتماعية، وفي المقابل طرحت الدكتورة منى سؤالا تتردد في ثناياه أصداء أسئلتها النظرية القديمـة: كيـف يمكـن أن يكون الإسلام قيما ومبادئ وأسسا معرفية منطلقا لإنصاف المرأة المسلمة وإزالة المظالم عنها دون هدم عالمها ودينها.

جمعية دراسات المرأة والحضارة

من هذا المنطلق النظري جاءت رحلتها إلى القاهرة عام 1998 التي أسست خلالها مع مجموعة من طالباتها السابقات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة جمعية دراسات المرأة والحضارة المؤسسة رسميًا عام 1999.

وعلى خلاف غالبية المؤسسات المعنية بالمرأة في مصر والعالم العربي، التي تتخذ من الجوانب الاجتماعية الميدانية شغلها الشاغل، ركزت جمعية دراسات المرأة والحضارة برعاية د. منى أبو الفضل بالاقتراب المعرفي من قضايا المرأة ومراجعة التراث الفكري الخاص بالمرأة، سواء ما يتعلق بالكتابات النسوية الغربية أو العربية.. أصدرت الجمعية دورية تحت عنوان "المرأة والحضارة" صدر منها ثلاثة أعداد على مدار ثلاث سنوات من عام 2000 إلى عام 2002، وفي خضم الطفرة غير المسبوقة في الكتابة عن المرأة وقضاياها في الآونة المعاصرة، ورغم قصر عمرها نجحت "المرأة والحضارة" كدورية أكاديمية في أن تحتل مكانة متميزة جعلتها محل اهتمام الباحثين باعتبارها من الإصدارات النادرة التي تركز على الجوانب النظرية والفكرية في دراسات المرأة في العالم الإسلامي وتتخذ نهجًا نقديًا عميقًا يخلو من التبعية إزاء كل من الفكر الغربي والتراث الإسلامي على حد سواء كما تنفتح عليهما دون عقد الإحساس بالدونية.

طرحت جمعية دراسات المرأة والحضارة في ظل الرعاية الفكرية للدكتورة أبو الفضل طموحات كبيرة من بينها الدعوة إلى إعادة بناء المعرفة النسوية من منظور إسلامي، على أساس القراءة النقدية للنسويات الغربية، وإعادة قراءة المصادر الإسلامية، وجاء العدد الثالث والأخير للدورية والذي قدم قراءة جديدة لموقف القرآن الكريم من قضية المرأة بمثابة واسطة العقد في هذا المشروع الطموح.

مَثَّلت جمعية دراسات المرأة والحضارة تجربة متميزة لكل من د. منى أبو الفضل ومجموعة الباحثات المشاركات عبر نشاطات وفعاليات عدة منها ندوة بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر التي صممت د. منى فعالياتها تصميمًا مركبًا قام على أساس المقابلة بين السياق العام والتجربة الخاصة للمفكر، ومن هذه الأنشطة مشروع أوقاف النساء، والمسح المهم الذي أجرته باحثات الجمعية حول خطاب المرأة المعاصرة

عبر بيبلوجرافيا للكتب عن ومن المرأة جمعت أكثـر مـن ثلاثـة آلاف عنـوان ومقدمـة تحليلية معمقة.

"كانت جمعية دراسات المرأة والحضارة هي الابن الذي لم تنجبه منـى أبـو الفـضل، فقد عاشت هذه السيدة بحق مخلصة لمحراب العلم، وحين أنجبـت، أنجبـت مدرسـة فكرية".

إن تاريخ العالم الحقيقي هو تاريخ المعاناة لإنسان خلقه الله في كبد كما ذكر تعـالى في كتابه الكريم، يختار الإنسان معاناته أحيانًا... هكذا فعلت د. منـى طـوال حياتهـا مـن خلال خياراتها الفكرية الـصعبة... وتختـاره المعانـاة أحيانًـا أخـرى كـما فعـل المـرض بجسدها الصغير... وما بين الاختيار والقدر تمضي قصة الإنسان التي يصنع كل مـنهما جزءًا منها.

ꕥꕥ ◊ ꕥꕥ

منى أبو الفضل ومعالم رؤية نسوية بديلة

أ.فاطمة حافظ

تم نشر المقال على شبكة إسلام أون لاين وهو متوفر حاليًا على ببليو إسلام.

تمثل منى أبو الفضل قيمة معرفية كبرى ليس في العلوم السياسية وهو المجال الذي انتسبت إليه، وإنما في الدراسات الحضارية المقارنة ودراسات المرأة كذلك، ويُنظر إليها باعتبارها إحدى أركان مدرسة المنظور الحضاري التي تشكلت نواتها الأولى على يد حامد ربيع الذي اتخذ من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة منطلقا لإعادة إحياء المفاهيم والقيم الإسلامية وتضمينها ضمن حقل العلوم السياسية، واتخاذها أداة لنقد المنظورات الغربية الوضعية، ولا تزال هذه المدرسة ترفد المجال المعرفي ببعض الرموز والأفكار عبر موجة ثالثة ورابعة من الباحثين الشباب.

استجلاء المفاهيم: المنظور الحضاري والمعرفة التوحيدية :

يتعذر علينا أن نلج إلى فكر منى أبو الفضل وأن نبحث عن موقع المسألة النسوية خلاله قبل أن نتوقف لاستجلاء بعض المفاهيم التي قامت بنحتها في سبيل تعاملها مع الظواهر الفكرية، وفي القلب منها يقع مفهوما: المنظور الحضاري، والرؤية التوحيدية، اللذان قامت بتفعيلهما واتخذت منهما أداة للاقتراب في إطار دراساتها النسوية.

وكانت منى أبو الفضل قد شرعت في بلورة مفهوم "**المنظور الحضاري**" في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي بعدما لاحظت قصور الأدوات والمناهج الغربية عن الإحاطة ببعض الظواهر بسبب عدم إدراكها لطبيعة التباينات بين الأقاليم الحضارية المختلفة وتغافلها عن واقع الخصوصية التي يتمتع بها إقليم دون آخر.

وحول ذكرياتها مع تأسيس المنظور تذكر د. منى أن إدماج مفهوم "حضاري" ضمن المجال الأكاديمي لم يكن يعني لديها أن تقوم بتدريس مادة النظم السياسية العربية في الجامعة على خلفية "لوحة جدارية" هي الحضارة العربية، وإنما كان يعني تفعيل فكرة الحضارة في مفاهيم وأطر واقترابات منهجية، وإدخالها إلى حيز البحث العلمي المتعارف عليه.

وطيلة عقدين من الزمان عملت منى أبو الفضل على صقل المفهوم وبلورته واستخدامه في حقول معرفية متعددة حتى بات نسقا معرفيا متكاملا قابلا لأن يوظف ويطبق لدراسة وتشخيص سائر أبعاد الظاهرة الاجتماعية، ولم يعد قاصرا على ظاهرة السلطة أو حقل العلوم السياسية، وكان من نتيجة ذلك أن شاع استخدام المنظور الحضاري في عدد من الأدبيات المعرفية من قبل باحثين ينتمون لحقول معرفية متعددة حتى أضحى مدرسة تتعدد فيها المفاهيم والمداخل.

والمنظور الحضاري لا يتطابق مع مفهوم المنظور الإسلامي، ولا يعني كذلك صلاحيته للتطبيق على الظواهر والمجتمعات الإسلامية وحسب؛ ذلك أنه رغم استمداده مفاهيم وقيم ومعاني إسلامية إلا أن توظيفها وتفعيلها يتم ضمن الإطار المعرفي وخدمة لأهداف بحثية؛ فهو نسق معرفي مفتوح متجاوز ومستوعب يمكن توظيفه في قراءة التاريخ الإنساني والثقافات المتباينة كما تؤكد صاحبته، وعليه لا يمكن إدراج المنظور ضمن دائرة التوظيف الأيديولوجي للدين في نطاق البحث العلمي.

ويستبطن المنظور الحضاري منظومة معرفية توحيدية ذات خصائص مميزة تجد مركزها في الإله الخالق المطلق، وهي تتميز بقيامها على إطار مرجعي جامع هو التوحيد الذي ينفتح على عالم الغيب والشهادة انفتاحا مزدوجا؛ إذ ينفتح انفتاحا رأسيا حين تأخذ مصادره المعرفية بالوحي ممثلا في القرآن الكريم الذي يعد اللحمة التي تربط عالم الغيب وعالم الشهادة. والوحي هنا ليس أمرا تاريخيا بل هو مصدر أساسي تلتقي حوله الأبعاد القيمية الغيبية بالأبعاد المادية الحاضرة، وكذا ينفتح أفقيا على الشعوب والحضارات المتباينة "الآخر"، وبهذا المعنى فهو نسق معرفي يتجاوز الخصوصية والذاتية ليأخذ بسنة التعارف القرآنية كما تجسدها الآية الكريمة ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحُجُرات:13] .

وانطلاقا من دراستها للأنساق المعرفية المتقابلة تقارن منى أبو الفضل المنظومة المعرفية التوحيدية بالمنظومة الحداثية، وبينما تجد الخالق الإله هو ركيزة المنظومة المعرفية التوحيدية فإن منظومة الحداثة قد أقصت الإله كلية وأحلت العقل/ الإنسان محله

باعتباره مركزا ومرجعية، وأضفت عليه صفة الإطلاق، وصبغت بقية العناصر بالطابع النسبي، وقد ولدت هذه المرجعية النسبية حسبما ذهبت منى أبو الفضل نوعا من التأرجح في الثقافة؛ حيث تتأرجح الأفكار كبندول الساعة بين طرف ونقيضه، بين المثالية القحة من جهة والمادية المفرطة من جهة أخرى وبينهما مستمر.

"النسوية" في فكر منى أبو الفضل :-

في خضم انشغالها بدراسة الفكر الغربي ونقد أطروحاته المعرفية بدأ اهتمام منى أبو الفضل بملف المرأة المسلمة مصادفة بعد أن استرعى انتباهها الأهمية التي يحظى بها هذا الملف في دوائر الفكر بشكل عام والنسوي بشكل خاص والتي تزايدت في الربع الأخير من القرن الماضي الذي حمل متغيرين أساسيين في التعاطي مع قضايا المرأة:

الأول: حين تم التأسيس للدراسات النسوية باعتبارها حقلا معرفيا في إطار الأكاديميات الغربية.

والثاني: تحول قضايا حقوق الإنسان وضمنها قضايا المرأة إلى أداة تم توظيفها بيد القوى الكبرى المهيمنة لإحداث التغيير في المجتمعات التي بدت عصية على الحداثة.

ولعل هذين المتغيرين هما اللذان دفعا منى أبو الفضل أن تضع نصب عينيها ضرورة التأصيل لخطاب عالمي يتعامل مع قضايا المرأة من منظور حضاري، وذلك تجاوزا للخطاب الرسمي الذي يقر الوضع القائم تمسكا بمقولة أن الإسلام أعطى المرأة حقوقها، وتجاوزا كذلك للخطاب الفقهي الذي تستغرقه التفاصيل والجزئيات ولا يقدم رؤى كلية لقضايا المرأة.

وللخروج بتلك الرؤية إلى حيز التنفيذ قامت بتأسيس كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية في الولايات المتحدة عام (1998)، وأشهرت جمعية دراسات المرأة والحضارة بالقاهرة في العام التالي مباشرة، وقد حملت أدبياتها صورة للخطاب الذي ارتأته أبو الفضل حول المرأة.

المنظومة التوحيدية وإعادة صياغة المفاهيم :-

آمنت منى أبو الفضل بأن تجاوز المنظور النسوي الوضعي السائد لا يتم إلا عبر إسقاط المفاهيم الغربية السائدة وإحلال مفاهيم أخرى محلها مستقاة من الخبرة

الحضارية، ومستندة إلى الهدي القرآني، وفي هذا الصدد توصلت إلى أن مفهوم "النفس الواحدة" مفهوم محوري في صلب المنظومة المفهومية الإسلامية بما يؤكد عليه من الوشائج التي تربط النساء بالرجال في إطار العبودية لله، وتوقفت أمام مفهوم "التكليف" للإنسان والتقوى كمعيار تمايزه عند الله، وغيرها من المفاهيم التي تحمل مضامين لها دلالاتها العميقة والتي تناقض مفهوم "السلطة" المركزي في الفكر النسوي الذي يتمحور حول القوة وعلاقاتها.

* ووفقا للمنظومة التوحيدية فإن السلطة والطاعة والخضوع إنما يكون لله في إطار عقيدة جامعة يشترك فيها الخلق جميعا رجالا ونساء؛ فالخضوع داخل شبكة العلاقات الاجتماعية ليس مرتبطا بالمرأة (النوع) ولا بوضع اجتماعي (طبقة) لكنها تنسحب على المؤمنين جميعا الذين يسلمون لله (مالك الملك) طواعية ودون إكراه.

* وإلى مفهوم آخر أصيل يمكن أن يشكل منطلقا في التعامل مع المرأة تتوقف منى أبو الفضل أمام مفهوم "الولاية" القرآني كما صاغته الآية الكريمة ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة:71] والذي من شأنه أن ينقل مركز الثقل من مفهوم القوة والصراع في النسوية الغربية إلى مفهوم آخر مغاير وهو التضامن والتماسك في إطار الجماعة الإسلامية.

* واستكمالا لجهدها في تطوير منظومة مفاهيمية متكاملة حول المرأة تعمد منى أبو الفضل إلى مقارنة المفاهيم الغربية بمثيلاتها الإسلامية، وتتخذ من مفهوم "المساواة" منطلقا حين تتساءل: أين نحن من هذه القيمة المعنوية في إطار منظورنا الحضاري؟ وفي معرض إجابتها تشدد أبو الفضل على أن النتائج تختلف باختلاف المقدمات: فإذا كانت قيمة الفرد العليا في المنظومة المادية تبدأ بالمطالبة بتثمين جهده في مجال العمل بغية تحقيق المساواة في توفير فرص العمل والأجور وما إلى ذلك من حقوق مادية؛ فإنها في المقابل تجد أن "التسوية" في الإسلام تبدأ من المستوى الوجودي منذ الخلق من نفس واحدة، ثم تجد ترجمتها بعد ذلك في المستويات العمرانية والاجتماعية المختلفة المبنية على صيغة التكافؤ، وانطلاقا من مفهوم النفس تتأسس جملة من الأحكام الشرعية مفادها تحريم قتل النفس، وتكريم النفس سواء أكانت رجلا أم امرأة دون أي تمييز بينهما.

سيرة المرأة في التاريخ الإسلامي "السيراتوغرافيا"

يشكل البحث عن موقع المرأة المسلمة في التاريخ الإسلامي -والذي أفردت له محور العدد الثاني من دورية المرأة والحضارة- ركنا ركينا من أركان مشروع منى أبو الفضل النسوي الذي ينبني على مسلمة أولية قوامها الارتباط العضوي بين المرأة والأمة، وأن دراسة تاريخ المرأة هو أحد مداخل دراسة تاريخ الأمة ككل **"فنحن لا ننظر للمرأة بجنسها أو بفردها بل ننظر لدورها العمراني وللفعل الذي قامت به بصفته جزءا من سياق ونسيج وأدوار متداخلة وممتدة في التاريخ"**، وانطلاقا من هذا المنظور لا تعد منى أبو الفضل قضية المرأة أو مراجعة دورها هدفا في حد ذاته -على ما لها من أهمية- ولكنها مدخل في غاية الأهمية عند استهداف قراءة تاريخ الفعالية الحضارية للأمة.

وفي سياق بحثها عن موضع المرأة في التاريخ الإسلامي تضع منى أبو الفضل بعض الاشتراطات المنهجية اللازم توافرها عند بحث تاريخ المرأة، ومن أهمها عدم الانزلاق وراء المقولات التي تدعم دراسة التاريخ الاجتماعي في مقابل التاريخ السياسي باعتبارها أطروحة مادية تؤطر للاجتماعي في سياق بنى تحتية اقتصادية وطبقية وهي بذلك تتناقض مع منطلقاتنا المعرفية حين تختزل المجتمع وأفراده في أحد أبعاده وهو البعد المادي والاقتصادي.

وتفعيلا لهذا المنظور قامت منى أبو الفضل بتدشين مشروع **"الأم أمة"** الذي يبحث في سيرة المرأة المسلمة المعاصرة وهو المشروع الذي يؤسس لمنهجية جديدة في كتابة السير تحت باب **" السيراتوغرافيا"**، وقد اتخذ من سيرة أم الأطباء الدكتورة زهيرة حافظ عابدين نموذجا تطبيقيا في طرح واختبار هذه المنهجية، وقد صدرت أولى كتابات المشروع تحت عنوان: **"أم الأطباء المصريين: مجلد تذكاري"** قبيل انتقال الدكتورة منى أبو الفضل إلى رحاب ربها بفترة قصيرة، وكانت تنوي أن تتبعه بآخر عن بنت الشاطئ.

القراءة النسوية البديلة :-

لقد استطاعت منى أبو الفضل من خلال بحوثها وأدبياتها أن تطرح معالم قراءة نسوية بديلة تميزت بعدة خصائص؛ فهي قراءة واعية بالمنطلقات والغايات التي

يستبطنها الخطاب النسوي عن وعي منه أو دون وعي، وهي أيضا قراءة واعية بما يطلق عليه "ما قبل المنهج" والذي يتحكم في الأجندة البحثية ويحدد مسبقا المفاهيم والأطر والتساؤلات المنهجية، الأمر الذي يجعل البحث العلمي لا يبرح أطره المرسومة، ويعيد إنتاج مقولاته دون أن يتجاوزها إلى غيرها، وهذا الوعي بهذه البنية المستبطنة يسمح للقراءة البديلة أن تتحرر من أسر القراءة السائدة وتنطلق من أسئلة أخرى غير معهودة لتصل إلى نتائج جديدة تفتح آفاقا جديدة أمام البحث العلمي.

وتتسم القراءة البديلة كذلك بكونها قراءة نقدية قادرة على نقد الخطاب النسوي السائد وتفكيك مقولاته، وهذا لا يعني أن غايتها هو الهدم والتقويض وإنما غايتها الحقيقية تجاوز ذلك إلى بناء خطاب نسوي جديد يتسم بالتركيبية والشمول وعدم تقطيع الظواهر، ومن ثم قدرته على التعامل مع الظواهر الحضارية المركبة.

وختاما لهذا الاستعراض السريع لأبرز أطروحات منى أبو الفضل النسوية يمكننا القول إنها سعت لتأسيس خطاب نسوي بديل ينطلق من الأرضية الحضارية ويستند إلى مفاهيمها وقيمها، واستطاعت في هذا الصدد تقديم نَوَيَات أولية، وإطار منهجي مقبول يمكن مواصلة البناء عليهما لإنتاج خطاب نسوي إسلامي يتجاوز خانة رد الفعل، وينفك عن نظرية المؤامرة التي حكمته منذ تأسيسه.

ﮩﮩ ◊ ﮨﮨ



ورود فكرية على قبر العالمة الأمة: د. منى أبو الفضل

تهدي الباقة: أ.د. نادية مصطفى

شرفت بتجميع الباقة والتقديم لها: ماجدة إبراهيم

تم نشر المقال على شبكة إسلام أون لاين في سبتمبر 2008

هذا تجميعٌ لباقةِ أفكارٍ استلهمتها واستخلصتها أو استشهدت بها أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى عبر دراساتها وبحوثها التي تعرضت فيها للإشارة أو الإشادة بجهد منظرة الأمة القطب منى أبو الفضل -كما اعتاد أن يطلق عليها كثيرٌ من تلامذتها ومحبيها- وهي العلاَّمة والغالمة الأمة، وفقما يحلو لي وصفها (**باعتباري واحدةً ممن ينضمون طرديًّا لقائمة المتتلمذين على علمها**)؛ إذ كانت د. منى أبو الفضل نموذجًا للباحثة ثم "**العالمة القانتة**" المشتغلة بطاعة ربها والمحققة معنى العبودية له عبر عملها البحثي واجتهاداتها العلمية. فقد هداها الله إلى مفهوم النسق المعرفي التوحيدي فترجمت الدعوة العلمية لأن يجعلَ الله أفئدةً من الباحثين تهوي إليه عبر بحوثها وعبر تدريسها: النظم السسياسية العربية، وحقل دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي ناقدةً المنظورات الغربية ومقدمةً لنموذجٍ وسطي لقضية المرأة ينأى عن طرح المائلات المميلات من داعيات النسوية. وحملت لواء الاجتهاد لتحسين وضع الأمة في محيطها الدولي، فاجتباها الله بأولوية التنظير لمفهوم الأمة القطب، واستقامت منهجيتها العلمية: فحثت على دراسة التراث والتنقيب فيه، وبحثت في منهاجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، ومازالت تسهم في جهود إسلامية المعرفة وتجديد الوعي بالأمة وفقه واقعها حتى قضت نحبها.

فلا يسعنا إلا جمع هذه الباقات لتقديمها عطرةً لروح عالمة الأمة والعالمة الأمة: د. منى أبو الفضل، والتي نبدأها بهذه الاستشهادات والاستلهامات العلمية التي قدمتها رفيقة دربها أ. د. نادية مصطفى، خلال بحوثٍ لها، مستكملة مسيرتها، التي تقف جماعة من العلماء والباحثين فيها مرابطين على العهد وأمانة العلم، كلٌّ على ثغره، فصدق فيهم قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ رِجَالٞ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِۖ فَمِنۡهُم مَّن قَضَىٰ نَحۡبَهُۥ وَمِنۡهُم مَّن يَنتَظِرُۖ وَمَا بَدَّلُواْ تَبۡدِيلٗا﴾ [الأحزاب: 23].

* مفهوم الأمة الإسلامية: الأمة القطب
* حول قضية: اختلاف الأنساق المعرفية والمنظورات المقارنة في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة، ومنها العلاقات الدولية بصفة خاصة
* اقتراب د. منى أبو الفضل من دراسة التراث الإسلامي
* الأمة الإسلامية والنظام الدولي
* من جهود د. منى أبو الفضل في مجال البحث والتدريس من منظور حضاري إسلامي
* إطلالة على جهود د. منى أبو الفضل في مجال دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي
* حول إسهام منى أبوالفضل في مشروع إسلامية المعرفة

مفهوم الأمة الإسلامية الأمة القطب : -

* توضح د. نادية مصطفى أن مفهوم الأمة الإسلامية لدى منى أبو الفضل كما صاغته في مؤلفها: الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجى لمفهوم الأمة في الإسلام (1982) .

يمكن بيانه على النحو التالي:

الأمة هي أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث تحويل الأمة موضوعًا من ظاهرة إلى مفهوم، والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى المدركات العقلية، وترشيد شعورنا وتحويل انفعالات لا شعورية إلى تفاعلات واعية إرادية، مع إكساب سلوكنا الواعي الإرادي تلك الأبعاد المعنوية والقيمية التي تضفي عليه ذلك المعنى الإيجابي والمضمون الأخلاقي الذي لا يستوي بدون أي منها التطور الحضاري للإنسان.

ولهذا، فإن تأصيل د. منى أبو الفضل ينطلق من بيان أهمية طرح موضوع الأمة، كسبيل من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم والعلاقات الدولية الإسلامية. ولذا، فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار

أن الأمة قد باتت تراثًا يُبَحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف، ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية قبل الإنسانية كافة.

ولذا فعلينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة في الإسلام، وأين موقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما هي الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟ وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته.

وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، يقوم التأصيل المنهاجي الذي تقدمه د. منى أبو الفضل على بيان ما يلي:

1- أن الأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة ضاربة الجذور، باسطة الفروع، على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. بعبارة أخرى، فإن مصير الجماعة/ الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة/ الدعوة.

2- بعد أن وجد تاريخيًّا نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل شكل "دار الإسلام"، وقطنته شعوب متباينة انصهرت في جماعة كونت الأمة الإسلامية في ظل خلافة ظلت رمزًا للوحدة السياسية للأمة، وبعد أن زالت دولة الخلافة، وبعد أن تحللت أواصر الجماعة في قوميات متفرقة لا يربطها إلا رباط ديني، وبعد أن بدا أنه لم يبق من الإسلام إلا العقيدة، يصبح السؤال هو: ما مدى حظ هذا المفهوم (الأمة) من واقعنا المعاصر؟ هل سقط في العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الحدود السياسية والنظم الوطنية؟ هل تصبح ظاهرة تاريخية أو ذكرى طيبة أو تصورًا مثاليًّا أو تجريدًا؟ أم يجب أن تهتم بالتدبر والتفكر لننتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي، بحثًا عن تعليل وتفسير لظاهرة "الأمة" كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على الرغم مما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية.

3- الأمة أو الجماعة تصير الأصل، فهي مستودع الرسالة المحمدية، وبالتالي فإن وجود الإمام والدولة وجود منسوب أو مشتق. ومن ثم، فإن بقاء الأمة مرتبط بالعلة

وليس بالمعلول. واختفاء الإمام- وإن أضعف وحط من فاعلية الأمة- لا ينفي وجودها. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة. فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن هنا صارت "قيمة عليا" ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر. ومن ثم فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة.

4- الأمة الإسلامية هي الأمة المستخلفة في الأرض، أي أنها "الأمة" وليست "أمة" بين الأمم. ولا نجد للأمة الإسلامية ـ وفق المعنى المشار إليه عاليًا ـ نظيرًا في المفهوم الذي عرفته أوربا في العصور المسيحية أو في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاء به عصر التنوير في أوربا. ذلك لأن الأمة الإسلامية تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العصر الزمني. فهي ذات شخصية حضارية مميزة، ولكنها غير موقوتة بمسار تاريخي محدد. ومرد ذلك هو مصدر التمايز ذاته الذي يجعل لأمة الإسلام موقعها المميز بين سائر الأمم. فهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقدية التي انبثقت منها، لا بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها. ولهذا كله فإن السمة الأصولية المميزة للأمة هي التي تصبغ الجماعات البشرية، على اختلاف أنواعها، بصيغتها. ولهذا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة "الأمة" ذاته، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدد وتتوالى. وهذا يعني أن الإسلام عالمي لا يكرس المركزية، ولا يقبل ثبات العاصمة، كما يعني أنه في حالة إحياء متجدد ما أن يتهاوى المنحنى في موقع حتى يتصاعد ي مواقع أخرى. وأيا كانت الأشكال والمسميات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوات فإن مرجعها دائمًا هو أن روح الأمة في سعي دائم نحو التجدد والمقاومة.

5- ولكن ماذا عن الأمة كمستوى للتحليل؟ وما دلالة أبعاد التأصيل المنهاجي السابقة لمفهوم الأمة؟

التأصيل المنهاجي السابق يبين لنا أن الرابطة الدينية/ العقدية هي الأصل في منشأ

الأمة واستمرارها وبقائها. إذن الأمة تمثل، بلغة علم السياسة الحديث، منطقة ثقافية حضارية يمكن دراسة تفاعلات وعلاقات مكوناتها انطلاقًا من البحث في تأثير الرابطة المشتركة بينها، في ظل تأثير التنوع أو التباين في الجوانب الأخرى المادية، في ظل تأثير وقائع الأحداث وتطوراتها، وفي ظل تعددية الدول القومية (الإسلامية).

ولما كانت المفاهيم لا تنفصل البتة عن الإطار القيمي والنسق المعرفي المنبثقة عنه، فمفهوم الأمة القطب وغيره من المفاهيم الحضارية الإسلامية يستدعي الإشارة إلى قضية اختلاف الأنساق المعرفية والمنظورات المقارنة وفيما يلي بيانه.

الأنساق المعرفية المتقابلة :-

حول قضية: اختلاف الأنساق المعرفية والمنظورات المقارنة في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة، ومنها العلاقات الدولية بصفة خاصة:

تشير د. نادية مصطفى إلى أنه: يكفي في هذا الصدد أن أحيل إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية. إذ تُعَرف د. منى أبو الفضل النسق المعرفي "Episteme " بأنه: **"القيم القاعدية والمعتقدات عن المعرفة والوجود ومصادرها، والتي تؤثر على أي مجال بحثي بدون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحو ما"**. كما تُعَرف المنظور "Paradigm" بأنه: **"هيكل الخطاب السائد من حيث النسق القيمي والإدراكي الذي ينظم التفكير في حقل ما، فيضع نطاق هذا الحقل وحدوده، ويحدد مفاهيمه ورؤاه العالمية ومعتقداته وقيمه ونظرياته"**.

ويتلخص طرح د.منى من حيث دلالته بالنسبة للظاهرة السياسية -وفق استشهاد د. نادية مصطفى في الآتي:

إن منظور الأنساق المعرفية المتقابلة يُعنَى بإعادة طرح الخصائص التفصيلية للنظرية الاجتماعية المعاصرة تمهيدًا للبحث في الرؤيا البديلة للخطاب السائد. والأنساق المعرفية المتقابلة المقصودة لدى د. منى هما النظام المعرفي التوحيدي والنظام المعرفي التجريدي الذي اصطلحنا على نعته بالعلماني أو **"الأنسوي/ الطبائعي- العلماني"**.

ومتواليات المنظومتين المعرفيتين تشكل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورين عبر التاريخ. وهذان النموذجان هما: النموذج الثقـافي الوسـطي (Median Culture- Type) والذي يمثل جماع المتقابلات حول ميزان حـاكم يـضبط العلاقـة بـين النـسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنمـوذج الثقـافي المتأرجح (Oscillating Culture- Type) (وهو السائد في النظرية الاجتماعيـة) والـذي يتذبذب حول طرفي نقيض: عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما، في غيبة المعيار الموضوعي وميزان الاعتدال.

وتعرض د.منى للنماذج المتقابلة من خـلال اسـتراتيجية منطقيـة تـسعى إلى تجـاوز التنميط المعهود الذي يؤكد الفصام والمجابهة بين الغرب الإنجيلي الكلاسيكي بوصفه الذات العلية (الإغريقية – الرومانية واليهودية- المسيحية) والشرق الإسلامي بوصفه الآخر. وهنا تنبغي الإشارة إلى تنويـه مهـم قدمتـه د. منـى ويفـسر عـدم اسـتخدامها مصطلح "الغربي" وهو التنويه بطبيعة العلاقـة بـين الأنـساق الثقافيـة المعياريـة وبـين الجماعات أو النماذج الحضارية التاريخية، فإن أية تلازم موضوعي بين الغرب التـاريخي وثقافة التأرجح، هو مـن بـاب التزامنـات العارضـة ولـيس مـن قبيـل الحتميـات أو الخصائص الأصلية.

وعلى نفس المنوال، فإن المجتمعات الواقعة ضمن الحـوض الحـضاري الإسـلامي والمنتمية تاريخيًا إلى النموذج الثقافي الوسطي، إنما تشكلت بفعل مبادئ أساسية يمكن للمجتمعات الأخرى أن تصل إليها وتقيم حياتها على أساسها. وهكذا، فـإن التوافـق بين النموذج الثقافي الوسطي والمجتمع الإسلامي التاريخي يحـتفظ بفاعليـة مـا دامـت تلك الصلة التكوينية قائمة ومتماسكة، والعكس صحيح. أي أن خصائص التزامن قد تُرجَح على خصائص التكوين.

إن فهم طبيعة هذه العلاقة بين النموذج القياسي والنمـوذج التـاريخي مـن الأهميـة بمكـان، حيـث إنهـا، وفـق د. منـى، تتـيح اسـتيعاب وتجـاوز الثنائيـات التاريخيـة، والاستقطابات التنميطية، والتى من شـأنها تعميـق الخلافـات وتجـذيرها، ومـصادرة التاريخ وإهدار مقومات الحرية والمسؤولية.

وحول أهمية مفهوم "المنظور المعرفي" لدى أبو الفضل، تشير د. نادية مصطفى أنها ترى: أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحدة التحليل والعلاقة بين القيم والواقع.

ويكفي في هذا الموضع أن أحيل إلى رؤية د. منى أبو الفضل حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدل بينها سبيلًا للمراجعة التي تقود إلى تقديم منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية وفي هذا تقول:

" إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا. فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل لتحديد إمكانيات وأسس تطوره أو تحوله على ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم بنظرة غير تلك النظرة السائدة أن يزيدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه، ولهذا من الضروري أن ينظروا نقديًا لما يفعله الآخر وذلك على ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل. ولذا، فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويُبين عناصر التجانس في حقل ما ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه وموضوعاته وقيمه وقواعده" .

وفي هذا السياق تستشهد د. نادية مصطفى بعبارة للدكتور نصر عارف: **" وقد أحسنت أستاذتي د. منى أبو الفضل صنعًا عندما جعلت "الأسطرلاب" رمزًا فيما أطلقت عليه في أوائل الثمانينيات "المنظور الحضاري الإسلامي" والذي يعد اسمًا آخر لنفس عملية إسلامية المعرفة قبل أن تصل إلينا في صورتها المنظمة المؤسسة" .**

هكذا بادرت أبو الفضل بالتنظير للمنظور الحضاري الإسلامي من خلال نقد الرؤى والتنظيرات الغربية، لكنها عادت لمصادر التنظير الإسلامي فقدمت اقترابها من التراث على نحوٍ تستعرضه د. نادية مصطفى بإيجاز على النحو التالي:

اقتراب أبو الفضل من التراث الإسلامي :

خلال دراستها المعنونة: " دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية"تذكر د. نادية مصطفى إن منهاجية التعامل مع التراث الإسلامي غنية متدفقة قام على خدمتها الطامحون لتوظيفه في التنظير السياسي وعلى رأسهم: حامد ربيع (والذي كان له فضل التنبيه إلى أهمية التراث الإسلامي في التنظير للعلوم السياسية)، ومنى أبو الفضل، وسيف عبد الفتاح، وغيرهم من أعضاء الجماعة العلمية في العلوم السياسية من منظور حضاري إسلامي، ناهيك عن غيرهم ممن حملوا رسالة خدمة التراث الإسلامي. ممن حولوا الاهتمام بالتراث من حالة انفعالية إلى حالة منهاجية علمية منظمة ذات ارتباطات مباشرة بواقع الأمة ومستقبلها.

فقد كان اقتراب د. منى أبو الفضل من التراث السياسي الإسلامي انطلاقا من اعتباره من مصادر التنظير السياسي وأنه يواجه إشكاليات محددة. ولذا، فإن اقترابها اهتم بحالة دراسة هذا التراث وبكيفية إعادة قراءته وبوظيفة وأهداف هذه القراءة الجديدة.

ويقدم طرح د. منى أبو الفضل ثلاثة إشكاليات كبرى يمكن إجمالها كالآتي: إشكالية العلاقة بين النص وبين الواقع، إشكالية العلاقة بين القيمي والمادي، وإشكالية العلاقة بين الفكر والتنظير وبين الحركة. وتوضح تفاصيل أطروحات منى أبو الفضل أنها تركز على المعرفي كمدخل للفكري والنظري، وتقترب من المعرفي اقترابًا مقارنًا بين النموذج الإسلامي (التوحيدي، الرأسي) وبين النموذج الغربي (العلماني، المتأرجح) ثم تنطلق لبيان أثر خصائص هذا المعرفي على نمط وأهداف الاقتراب من مصادر التراث السياسي كمصادر للتنظير، بحثًا عن تأصيل للعلاقة بين الثابت والمتغير والعلاقة بين القيم والواقع.

وتأسيسا على هذا تصل منى أبو الفضل إلى شرح التمييز بين المنظور الفقهي للأحكام -باعتباره منظورًا جزئيًا محدد الزمان والمكان- وبين المنظور الحضاري الأكثر اتساعًا وشمولًا، ومن هنا تتبلور دعوتها لإعادة قراءة التراث من داخل النسق المعرفي الإسلامي. سواء من أجل كشف العيوب المنهاجية لقراءات استشراقية ذات عواقب سياسية بالنسبة لفهم التاريخ وبالنسبة لفهم خصائص الأوضاع الراهنة، أو سواء من

أجل أن تتحقق قراءة تراث الفكر السياسي الإسلامي من منظورٍ خاصٍ به.

وهذا المنظور- لا يحقق وفق رؤية د. منى أبو الفضل- أهدافًا تنظيرية بحتة فقط، بل ينعكس على واقع الأمة ونسيجها الاجتماعي والفكري والعمراني، ذلك لأن الخلل في قراءة التراث ينعكس في شكل خلل يصيب فكر الأمة ويكون له مضاعفات على نسيج الفكر الاجتماعي والعمراني وعلى نحو يشل فاعليات الأمة. وعليه، فإن مقتربات د. منى أبو الفضل من التراث قد امتدت أيضًا إلى مستوى أكثر شمولًا وعمومية يتصل بتوجه الأمة الحضاري برمته وهويتها.

وبهذا تكون د. منى أبو الفضل قد وجهت النظر وأسست الدعوة إلى جانب مهم من الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية، وهو الجانب التجديدي الإحيائي لهوية الأمة باعتباره جانبًا أساسيًّا من جوانب تجديد وإحياء عناصر قواها الشاملة الأخرى (المادية وغير المادية). ولعل من أهم المناطق التي ظهرت فيها التوجهات الحضارية لاقتراب منى أبو الفضل من "**تراث الفكر السياسي الإسلامي**"، تلك المتصلة بمفهوم الأمة القطب (**كما سبق البيان**)، واتخاذ الأمة الإسلامية مستوى للتحليل في العلاقات الدولية الإسلامية، أو الأمة بصفة عامة مستوى لتحليل العلاقات الدولية من رؤى مقارنة. اقتربت د.منى أبو الفضل، ومن قبل حامد ربيع، من التراث السياسي الإسلامي بعد خبرة كلٍ منهما التفاعلية مع التراث الغربي والفكر الغربي المعاصر. ولقد كشفت لهما هذه الخبرة –فيما يبدو- الذات من خلال الآخر.

الأمة الإسلامية والنظام الدولي : -

وحول تعدد الاجتهادات الفكرية والنظرية حول الرابطة بين الحاجة لتنظير إسلامي جديد وواقع الأمة واحتياجاتها لاسيما في ظل أحـوال الأمـة الإسـلامية ووضـعها في النظام الدولي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، تحيل د. نادية مصطفى إلى رؤية د. منى أبو الفضل في هذا الصدد، **قائلة:**

إنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فـإن أحـد سبل استعادة حيوية الأمة هو استعادة حيوية ميراثها الفكري والثقافي، ولأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ ولذا أضحت

الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدؤوبة التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا، وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة قوة أو ضعفًا. فلقد كان الإسلام دائمًا محركًا لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (**العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية**)، ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشاكلها.

وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء. ومن ثم ترى د. منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة "vocational ideal" وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية. كما أنه يساهم في عملية التجديد الثقافي العالمي إلى جانب منظورنا الحضاري الذي يجب أن يمثل -كما تقول د.منى أبو الفضل- قوة من قوى تحقيق هذا التجديد المطلوب عالميًا الآن.

خبرة التدريس من منظور حضاري :

تحت عنوان فرعي: "**نحو تجديد الوعي بالأمة الإسلامية والتنظير من مرجعية إسلامية: تطور جهود ثلاثة عقود من البحث والتدريس في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: التوجهات والتحديات**"، تذكر د. نادية مصطفى في أحد بحوثها: أنه "**لا تتحقق القفزات النوعية في البحث والتدريس في الجامعات بدون توافر الرواد الذين يقودون ويؤسسون مدارس فكرية متميزة أو جماعات بحثية متجانسة تقوم على هموم بحثية وعلمية جديدة**". والذي لابد وأن يترتب على ويقترن بالوعي بمستوى الأمة والذاكرة عنها. ولم تكن المداخل النظرية والمنهاجية لتدريس المقررات تقترب من قريب ومن بعيد من هذه المرجعية ولو من قبيل التعريف بها باعتبارها مرجعية مقارنة وليس بالضرورة تبنيها وتفعيلها كمرجعية ذاتية للباحث أو المدرس.

ولقد كان للعلامة المرحوم أ.د. حامد ربيع، منذ بداية السبعينيات، ثم العلامة أ.د.

منى أبو الفضل (في بداية الثمانينيات) سبق التأسيس -على مستوى التدريس والبحث- للتجديد على هذين الصعيدين المقترنين، وعلى نحو فتح الطريق أمام جيل ثانٍ يستكمل المسيرة (فجاءت **خبرة فريق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ثم خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي والمنظور الحضاري للعلاقات الدولية**).

واستمرت مسيرة توجيه التدريس والبحث لخدمة قضايا الأمة الإسلامية المعرفية منها والسياسية، وشارك فيها عدد من الأساتذة من تخصص النظم المقارنة وفي هذا المقام أسست د. منى أبو الفضل لمنظور حضاري لدراسة النظم العربية ، ودراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي مقارنة بالمنظور النسوي.

د. منى أبو الفضل ومجال دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي :-

تمثل دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي رافدًا ثريًا من نبع منى أبو الفضل المتدفق في التنظير لقضايا الأمة. وهنا تلتقط د. نادية مصطفى المقولة التي تستهل بها د. منى أبو الفضل مقالتها المنشورة في العدد الأول من النشرة التي كانت تصدرها جمعية دراسات المرأة والحضارة:" **الأم والأمة صنوان، وما بينهما وثاق يشد الأصل إلى الفرع، وعلى منواله تنسج العمارة، التي هي روح الحضارة**" . وتقع هذه العبارة في قلب منظور حضاري لتشخيص وتفسير ومعالجة مشكلات المرأة دون انفصال عن المجتمع والأمة. وهو المنظور الذي يقوم على أن قضية المرأة لم ولن تنفصل عن قضية الأمة عبر تاريخها وما تعاقب عليها من إنجازات ثم تحديات وتهديدات داخلية وخارجية.

على حين يعكس الطرح الغربي لقضية المرأة خصائص النموذج المعرفي الغربي الذي يطرح قضية المرأة -باعتبارها قضية حداثة في مواجهة التقليدية؛ أي قضية تحرير المرأة من القهر المنظم الذي يجعلها تابعة لاستبداد الرجل، وأن هذا القهر والاستبداد ساعد عليه ومكَّن له نظام مجتمعي يُكرِّس سيطرة الرجل. ومن ثم، فإن قضية المرأة على هذا النحو، أضحت قضية حداثة؛ أي قضية ترتبط بالفردية حيث يزداد وعي المرأة بفرديتها فتسمو مطالبها تجاه المجتمع، كذلك لا يصبح هناك أمر ثابت أو معطى. ولذا يصبح كلُ شيء معرضًا للتغيير ووفق نطاقٍ واسعٍ من الاحتمالات.

وعلى العكس، فإن وجود منظور حضاري إسلامي لقضية المرأة، وفق تأصيل د.

منى، لابد وأن يدحض خصائصها الحداثية على أساس أن وضع المرأة ودورها في المجتمع هو جزء مندمج وأساسي في المجتمع، ومن ثم فإن الأمر الأساسي عند تحديد وضع المرأة في مجتمع ما ليس درجة قبوله أو رفضه، ولكن مصدر هذا الدور وهذه الحقوق وشرعيتها، وكذلك المفاهيم عن المساواة السائدة عبر زمان أو مكان محدد. ومن ثم، فإن طرح د.منى أبو الفضل ومن خلال النظر إلى طبيعة المجتمعات الإسلامية تاريخيًّا مقارنة بخبرات غيرها ومع استدعاء المنظور التوحيدي يقُودَها إلى: أن قضية المرأة ليست قضية فردية تحريرية، ولكنها تمتد لتضم الجماعة ابتداء من الأسرة. ومن ثم فإن دور المرأة الممتد خارج هذه النواة أو المقيد في داخلها يجب تناوله في نطاق سياقه الواسع ومفاهيم التبادلية والاستمرارية في هذا السياق. ولقد راكمت د. منى على هذا الطرح طوال عقدين وحتى الآن.

منى أبوالفضل وإسلامية المعرفة : -

من خلال دراستها وإشرافها على المشروع البحثي الجماعي: "تقويم مشروع إسلامية المعرفة بعد ربع قرن تؤكد د. نادية مصطفى على اعتبار د. منى أبو الفضل من كوادر مشروع إسلامية المعرفة -وهو مدرسة وتيار فكري جمع كثير من المهتمين والمعنيين بنهوض الأمة لاسيما على المستوى المعرفي، وقد قام عليه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وإن كانت له روافد متعددة بتسميات مختلفة-الذين تمثل رؤاهم في حد ذاتها إسهامًا في بلورة وإنضاج إسلامية المعرفة، فكرة ومنهاجًا. **ويتمثل إسهام أبو الفضل الأساسي في مشروع إسلامية المعرفة في قيامها على مشروعات بحثية رائدة واستراتيجية مثل مشروع نقد الفكر الغربي.**

وتستدعي د. نادية نص للدكتورة منى أبو الفضل ، وهو النص الذي قدمت به لأعمال المؤتمر الحادي والعشرين لجمعية علماء الاجتماع المسلمين وهي تدخل عقدها الثالث والذي يتضح منه أمران: أولهما أن غاية إسلامية المعرفة ليس مجرد إنتاج مراجع جديدة ولكن المطلوب أيضًا مواجهة ما تفرضه المنظورات ورؤى العالم السائدة من تحديات على البيئة الفكرية والأكاديمية المحيطة بالمسلمين وبنموذجهم المعرفي، وثانيهما أهمية المراجعة المستمرة للحفاظ على حيوية المؤسسة القائمة على المشروع ودعم الفكرة والرسالة من خلال منهاجية متماسكة تحدد الهدف وتختار الوسيلة.

خلال تأصيل د. منى لمفاهيم "المنظور الحضاري" و"النموذج المعرفي التوحيدى مقارنة بالنموذج المعرفي الوضعيو"منهاجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي"، ناهيك عن مشروعها لنقد الفكر الغربي،- وجميعها من مكونات عملية إسلامية المعرفة- كان تكوينها الفكري والعلمي وخبرتها في مجال الفكر الغربى بكل روافده (المعرفية، الفلسفية، النظرية) وفي مجال العلوم السياسية والنظرية الاجتماعية بصفة خاصة، صبغ بصورة واضحة وجلية موقفها المنهجي من كيفية خدمة أهداف وغايات مشروع إسلامية المعرفة. ولعل من أهم الأدلة على تمايزها استخدامها لمفهوم المنظور الحضاري (وليس الإسلامي) " Civilizational Paradigm " باعتباره الغاية التي ستصل إليها ما دُرِج على وصفه بعمليات الأسلمة، وهي لم تستخدم مصطلح أسلمة أو إسلامية أو الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية والإنسانية ولكن استخدمت "المنظور الحضاري" وليس الإسلامي، تمييزًا منها بين الشرعي والحضاري.

من ناحية أخرى كان تركيز د. منى أبو الفضل على الجانب المعرفي والنظري أكثر وضوحًا على نحو يبرز الرابطة بين المعرفي والمنهجي والنظري. ولذا، فإن فكرة "الأنساق المتقابلة" من أبرز إسهامات د. منى أبو الفضل، ليس على مستوى خطوة واحدة من خطوات عملية الأسلمة، ولكن على مستوى الناظم أو الرابط بين الخطوات. فإذا كانت كيفية الانتقال من نقد الغربي إلى نقد التراث مرورًا بالرؤية الإسلامية وصولًا إلى صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية -سواء على مستوى الباحث الواحد أو على مستوى فريق بحثي متكامل المعارف- من أصعب العمليات المنهاجية، فإن إسهام د. منى أبو الفضل حول أهمية "مدخل المنظورات المقارنة" والجدال بينها، والأنساق المعرفية المتقابلة بصفة عامة وحول مراجعة منظورات علم السياسة بصفة خاصة ليقدمَ لنا تصورًا واضحًا -عامًا وتطبيقيًّا- عن كيفية التشبيك الفعال بين الخطوات في خبرة الباحث الرائد المتميز المعايش للقضية بكل ملكاته، مثل د. منى أبو الفضل. ويبدأ هذا التشبيك من مراجعة ونقد حالة منظورات العلم الغربى الحداثى، ويستند هذا التشبيك وينطلق من نموذج معرفي توحيدي. ومن هنا وجه آخر لتمايز اقتراب د. منى أبو الفضل، ألا وهو البدء من نقد "الغربى" مسلحة بإطار معرفي مغاير للنموذج المعرفي الغربي.

من ناحية ثالثة فإن د. منى أبو الفضل لم تسد فقط الفجوة بين الخطوات على مستوى المعرفي والنظرى فقط، ولكن يساعد إسهامها على سد الفجوة بينهما وبين حال الفكر وحال الأمة ذاتها، إذ إنها ربطت بقوة بين الأسلمة وبين إصلاح حالة الأمة بل والتجديد الثقافي على المستوى العالمى والإنسانى.

ولذا، فإن إسلامية المعرفة -وفق تصور منى أبو الفضل عن منهاجية تطبيقها- لا تفصل بين المنظور الحضاري للعلوم وبين إصلاح فكر الأمة وواقعها وبين تجديد العلوم الشرعية وكيفية الاستعانة بمصادر التنظير الإسلامية في التنظير الاجتماعي بصفة عامة.

ومن ناحية رابعة: يقدم إسهام د. منى أبو الفضل نموذج الأستاذ المتعدد المعارف والمنفتح على التخصصات المتكاملة، ولكن انطلاقًا من رؤية حضارية إسلامية تعرف محور ذاتها مقارنة بالنماذج المعرفية والحضارية المتقابلة **(ولا نقول المتضادة أو المتصارعة)**. ومن ثم فهي تقدم إسهامًا حضاريًا شاملًا وليس إسهامًا في مجال معرفي محدد أو إسهامًا إسلاميًا في تخصص محدد. فالإسلامي لديها هو الحضاري وليس الفقهي فقط ولكنه القيمى السُّنني وفق المفهوم الواسع للشريعة.

ولهذا كله لم تكن إسلامية المعرفة مشروع مؤسسة **(مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي)** أسهمت د. منى في إدارته مؤسسيًا، ولكن كانت **"إسلامية المعرفة"** - الفكرة والمنهج- هو مشروع حياة منى أبو الفضل العلمي والعملي انطلاقاً من مشروعها **"نقد الفكر الغربي"**.

في ختام هذا التجميعُ لسبع زهرات الفكرية نرسلها لروح عالمتنا الجليلة في كل زهرة مئة دعوة خالصة لها بالغفران والرحمة.

ولا يسعنا في هذا المقام إلا التضرع لله تعالى أن يجزيها عن الأمة والإسلام خير ما جازى به عالمًا عن أمته ومفكرًا عن قومه وأستذًا عن تلامذته. وأن يُطيل لنا بقاء الحاضرين من علمائنا ومفكرينا أن ينفعنا بعلمهم، إن ربي سميع الدعاء.

ﮋﮋ ◊ ﮊﮊ



من ألبوم
الحياة كانت لها لقطات







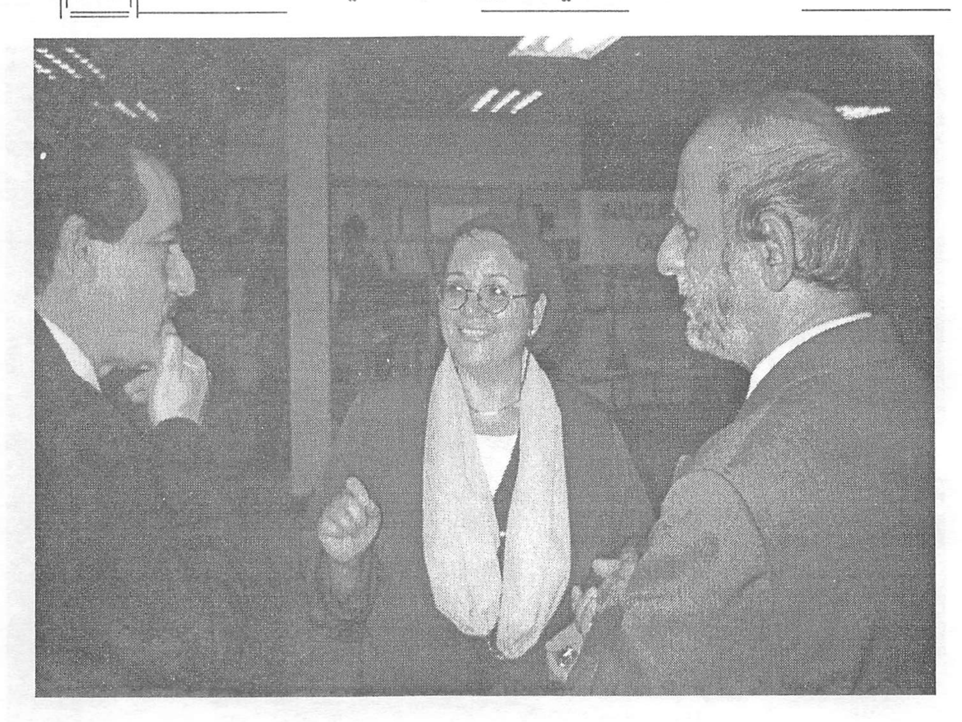
مع الزملاء والطلبة في رحلة ترفيهية تبع الجامعة

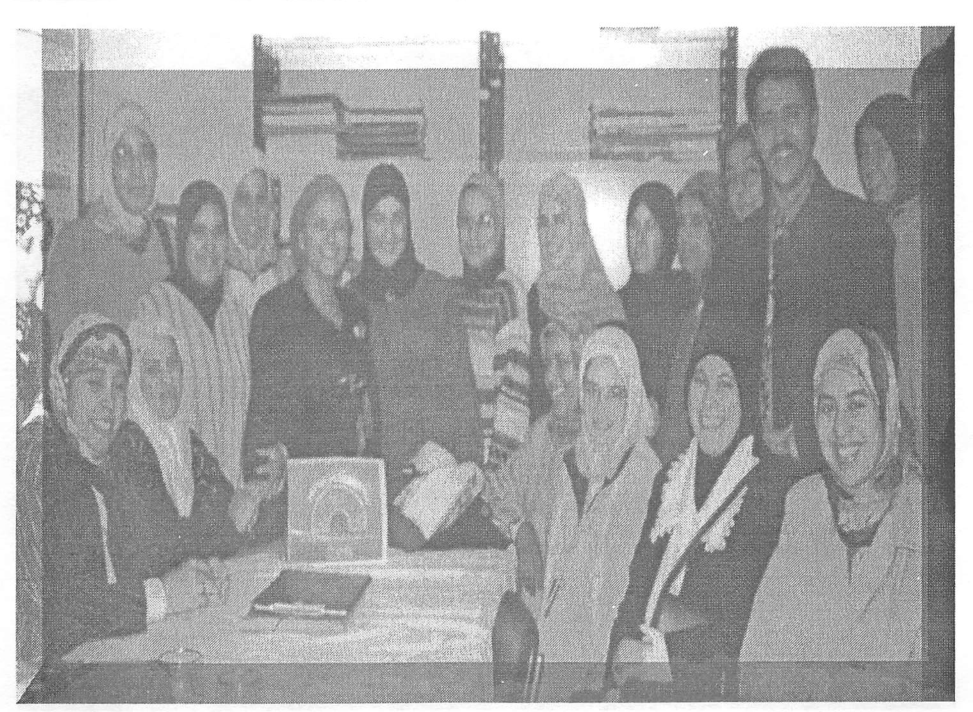


مع الزملاء والطلبة خلال بعض الأنشطة العلمية













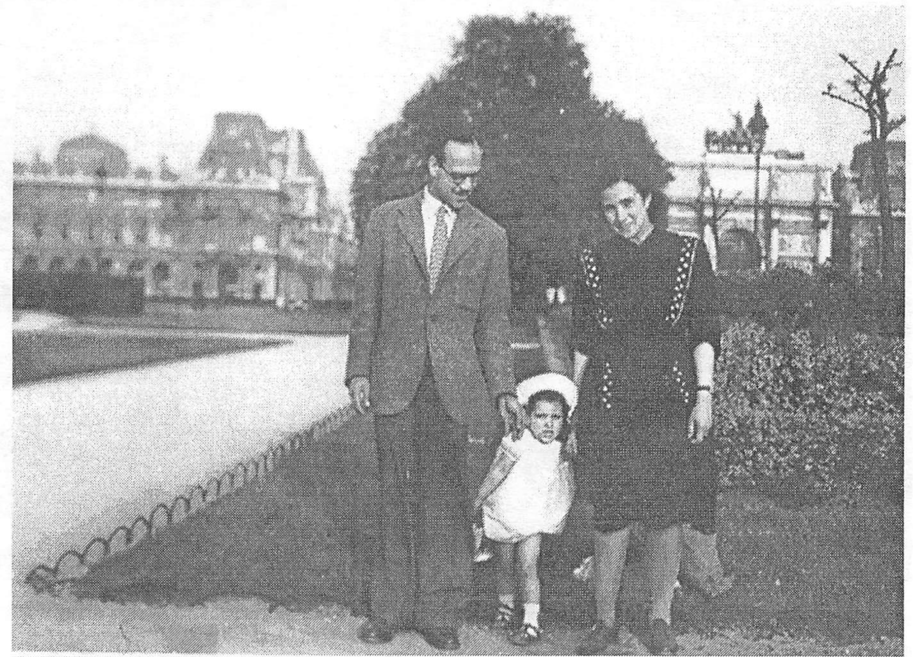


أثناء نشاطها الخيري



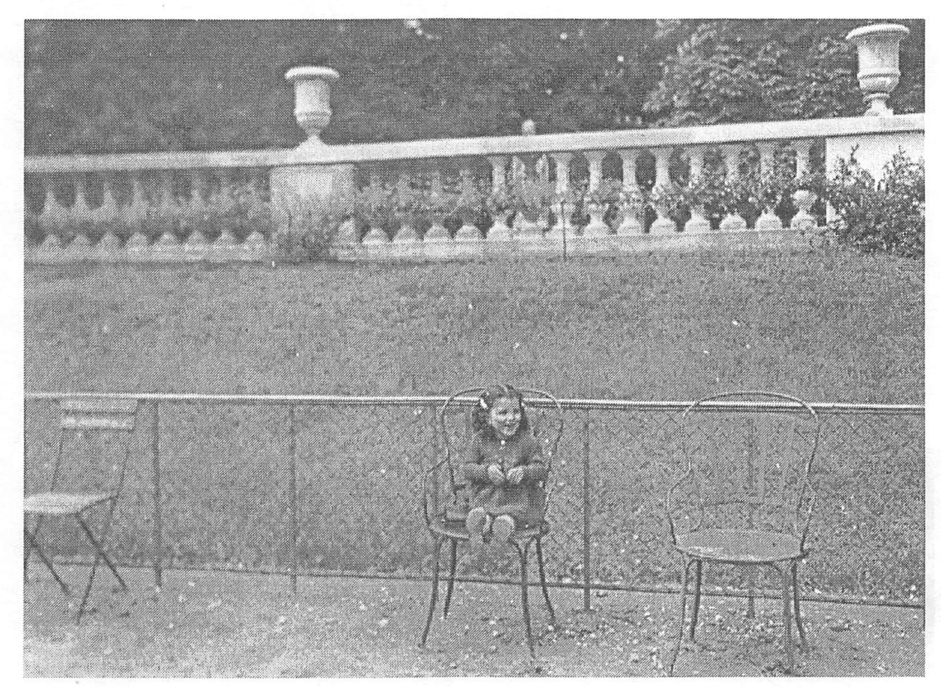
الطفولـــة

مع الأم د.زهيرة عابدين والأب د.عبد المنعم أبو الفضل





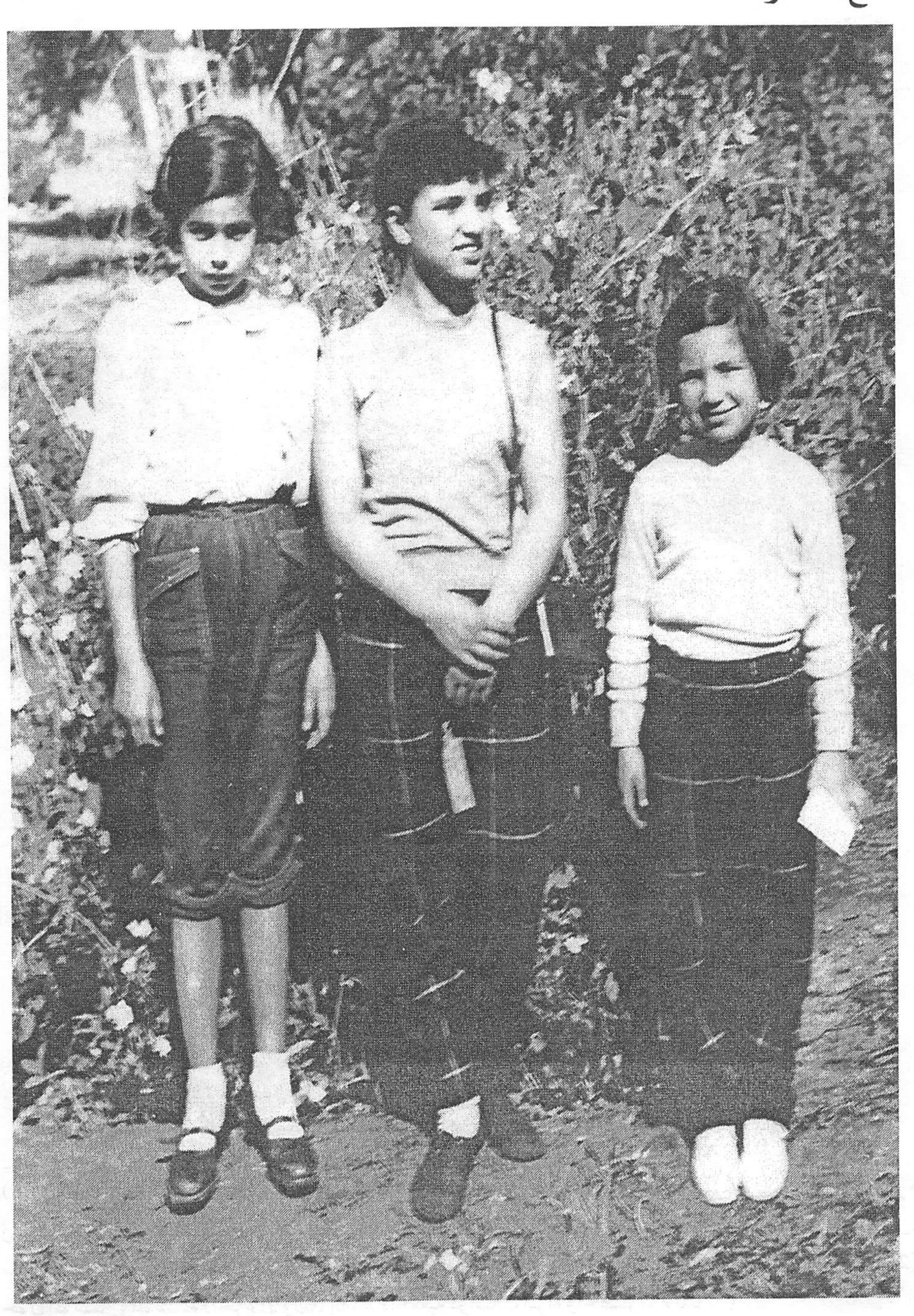








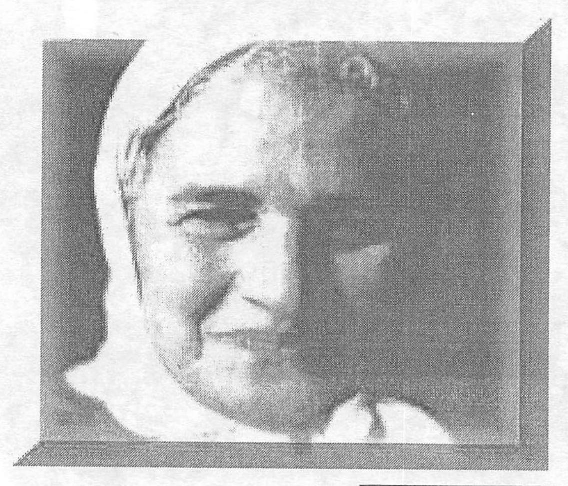
مع الأخوات





الأم والعائلـــة

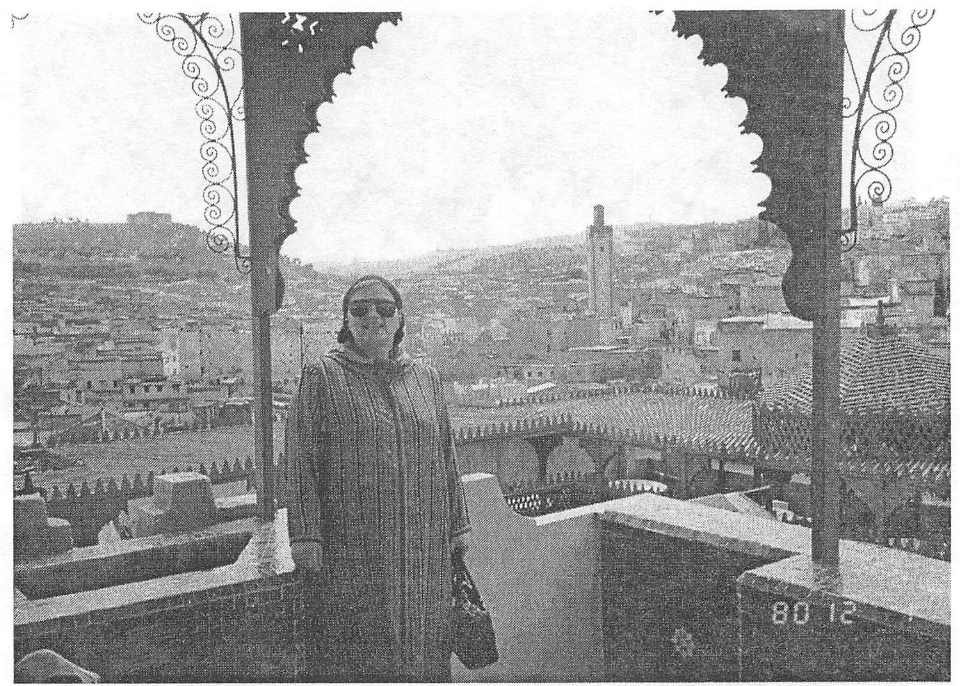
الأم د.زهيرة عابدين أم أطباء مصر (*)



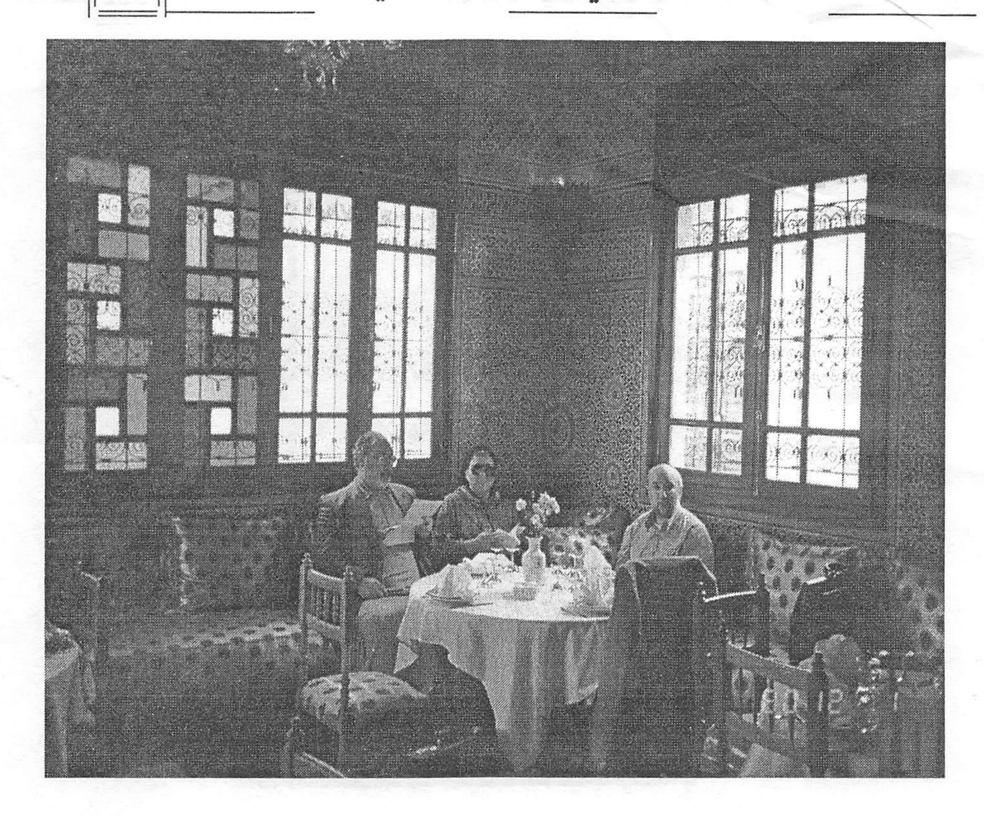
(*) لقب منحته إياها نقابة أطباء مصر عام 1990 وتسلمت براءة هذا اللقب من قبل السيدة سوزان مبارك حرم رئيس الجمهورية وقتها. (المصدر: الكتاب التذكاري: ، أم الأطباء الدكتورة زهيرة عابدين: شهادة وفاء وعرفان، منى أبو الفضل (إعداد وتحرير)، مجلد تذكاري: جمعية أصدقاء الأطفال مرضى روماتيزم القلب 1957-2007: حول المؤسس والمؤسسة (الجزء الأول)، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، 2007.)



مع الزوج أ.د. طه جابر العلواني


80 12

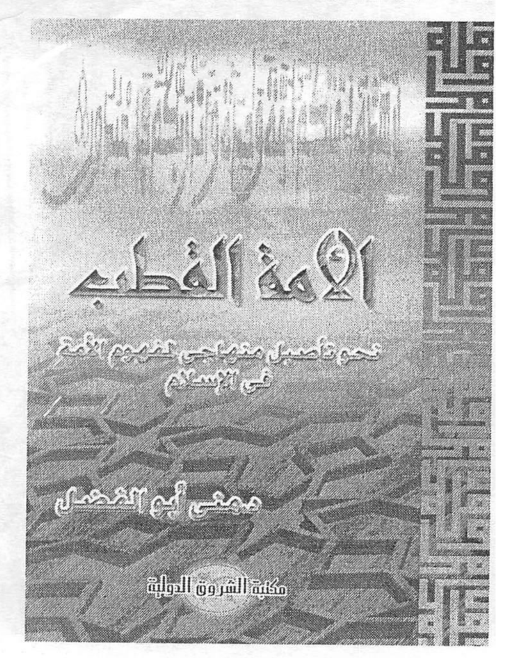

80 12 1

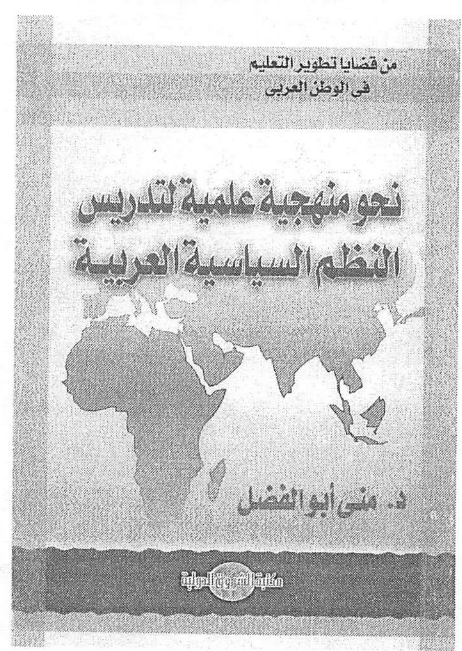


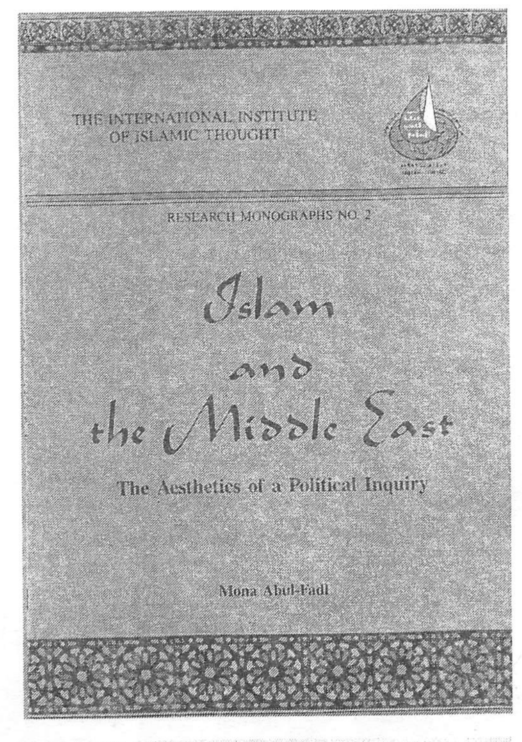
ജജ◊ഝഝ



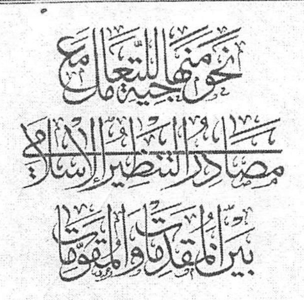
صور
لاغلفة بعض أعمالها



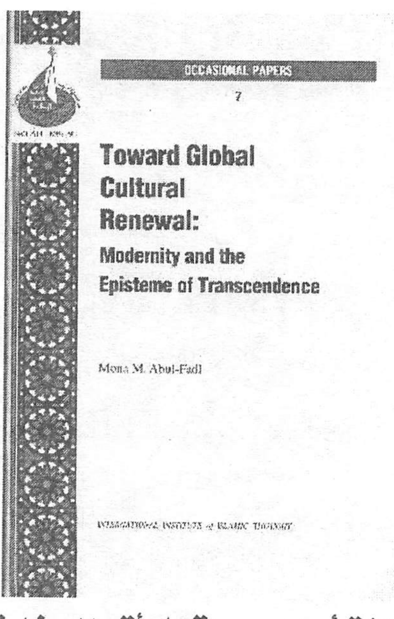








منى عبد المنعم أبو الفضل



أغلفة أعداد مجلة المرأة والحضارة



المرأة والحضارة

WOMEN & CIVILIZATION

نشرة غير دورية تصدر عن جمعية دراسات المرأة والحضارة
العدد الأول - ربيع 1420 هـ 2000 م



- المرأة وحركات الإصلاح والتجديد - إطلالة معرفية
- نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية
- عصر النهضة: ريادات نسوية مهمشة
- أوقاف النساء، المرأة، المعرفة، السلطة
- التفكيك النسوى
- الجسد الأنثوى والأنوثة
- ابن حزم الأندلسي: نبوة النساء
- المرأة بين قطبي القهر، من ابن الجوزى لنصر أبو زيد.
- تقرير، حالة المرأة المسلمة فى العالم

المرأة والحضارة

WOMEN & CIVILIZATION

نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة
العدد الثالث - شعبان ١٤٢٣هـ - أكتوبر ٢٠٠٢م



المرأة في القرآن

- قصة الزوج في القرآن: منظومة الزوجية بين قطبي الحنان والقوامة
- الفضاء المعنوي للزوجية في البيان القرآني
- القرآن ونظرية الأخلاق عند المرأة: نقد ثلاثية الكيد والرياء والغواية
- المرأة في قصة الخلق: رؤية مقارنة بين منظوري البراءة والإدانة
- ملكة سبأ: نموذج لحكم المرأة في القرآن الكريم
- المرأة والنبوة في القرآن: النساء في قصة موسى عليه السلام: أمومة الدعوة
- سيدة المحراب: مريم ابنة عمران
- أسباب النزول وأحكام النساء في الفقه الشافعي
- دلالات منهجية في قراءات السيدة عائشة القرآنية: الاستدراكات نموذجا